

cărți
cardinale

Construirea socială a realității

Peter L. Berger, Thomas Luckmann



Peter L. Berger (n. 1929) este un reputat sociolog american de origine austriacă. A scris numeroase cărţi în domeniul teoriei sociologice şi al sociologiei religiilor, care au fost traduse în zeci de limbi.

Thomas Luckmann (n. 1927) este sociolog german, de origine slovenă. Principalele lui domenii de cercetare sunt sociologia comunicării, sociologia cunoaşterii, a religiilor şi filozofia ştiinţei. Este un continuator de marcă al şcolii fenomenologice de sociologie, reprezentată de Alfred Schütz.

Construirea socială
a realității

Colecția
Cărți cardinale

Peter L. Berger
Thomas Luckmann

Construirea socială a realității

Tratat de sociologia cunoașterii

Traducere din limba engleză
și note de Alex. Butucelea



EDITURA
ART

Colecția „Cărți cardinale“ este coordonată de Mircea Martin.

Redactori: Mariana Bădescu, Marian Bolea
Tehnoredactor: Nicolae Poantă
Design copertă: HighContrast.ro
DTP copertă: Alina Adăscăliței

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BERGER, PETER L.
Construirea socială a realității / Peter L. Berger, Thomas Luckmann; trad.: Alexandru Butucelea; pref.: Peter L. Berger, Thomas Luckmann. – București: Art, 2008
ISBN 978-973-124-212-5

I. Luckmann, Thomas
II. Butucelea, Alexandru (trad.)
III. Berger, Peter L. (pref.)
IV. Luckmann, Thomas (pref.)

316:165

Peter L. Berger and Thomas Luckmann
The Social Construction of Reality

© 1966 by Peter L. Berger and Thomas Luckmann

© GRUPUL EDITORIAL ART, 2008, pentru prezenta ediție

Prefață

Cartea de față se vrea un tratat teoretic și sistematic despre sociologia cunoașterii. Ca atare, ea nu intenționează să ofere cititorului o schiță istorică a dezvoltării acestei discipline, nici să se angajeze în exegeza diferitelor personalități care s-au implicat în timp în dezvoltarea unei ramuri sau a alteia a teoriei sociologiei și nici să arate cum s-ar putea sintetiza contribuțiile acestor numeroase personalități și direcții. Nu vom face loc aici vreunei polemici. Unele comentarii critice asupra unor poziții teoretice contrare au fost inserate (nu în text, ci doar în note) doar fiindcă ele pot servi pentru clarificarea unui anumit aspect.

Miezul argumentării poate fi găsit în secțiunile II („Societatea ca realitate obiectivă") și III („Societatea ca realitate subiectivă"); prima dintre ele cuprinde interpretarea dată de noi problemelor proprii sociologiei cunoașterii, iar cea de a doua aplică această interpretare la nivelul conștiinței subiective, construind astfel o punte teoretică spre problema psihologiei sociale. Secțiunea I („Bazele cunoașterii în viața cotidiană") cuprinde ceea ce ar putea fi cel mai bine descris ca un *prolegomenum* filosofic la argumentația de fond, recurgând la analiza fenomenologică a realității din viața de zi cu zi. Cititorii interesați numai de raționamentele sociologice ar putea fi tentați să treacă peste această analiză, dar trebuie să-i avertizăm că anumite noțiuni fundamentale, utilizate pe parcursul întregii cărți, sunt definite în Secțiunea I.

Deși nu ne-am îndreptat interesul spre aspectul istoric, ne simțim obligați să spunem de ce și în ce fel concepția noastră despre *sociologia cunoașterii* diferă de ceea ce s-a înțeles până acum prin această disciplină. Facem acest lucru în Introducere. În final, vom face câteva remarci conclusive pentru a sublinia ceea ce considerăm a fi „contribuția“ oferită de lucrarea de față la teoria sociologică în general și la unele domenii ale cercetării empirice.

Logica raționamentului nostru a impus, inevitabil, repetarea unor argumente. Ca atare, unele noțiuni tratate în secțiunea I oarecum fenomenologic au fost reluate în secțiunea II mai la obiect, acordându-se mai multă atenție genezei lor empirice, fiind apoi reluate în secțiunea III, la nivelul conștiinței subiective. Ne-am străduit să facem cartea cât mai accesibilă cu putință, fără a altera însă logica sa internă, și sperăm că cititorul va găsi înțelegere pentru aceste repetări, necesare.

Ibn al-Arabi, celebrul mistic musulman, a suspinat într-unul dintre poemele sale: „Scapă-ne, o, Allah, de marea asta de nume!“ Noi înșine am repetat exclamația în fața bibliografiei de sociologie teoretică. Preluând lecția, am hotărât să ocolim orice nume în argumentația noastră. Această lucrare poate fi interpretată ca o expunere *pro domo* a propriei poziții, de aceea nu vom interveni în text cu expresii ca „Durkheim a spus că“, „Weber a susținut că“, „în această privință suntem de acord cu Durkheim, dar nu și cu Weber“, „Ni se pare că în acest punct Durkheim a fost prost înțeles“ și așa mai departe. Că expunerea noastră n-a apărut *ex nihilo* se va vedea, sperăm, cu fiecare pagină, dar am dori ca această lucrare să fie judecată de cititor pentru propriile merite, nu prin oglinda aspectelor sale exegetice sau sintetizatoare. Ținând seama de acest lucru, am trecut toate referințele la rubrica de Note, unde am menționat de asemenea (pe scurt) și argumentele noastre împotriva unor surse cărora, altminteri, le suntem îndatorați. Demersul a necesitat un teanc de asemenea note. Ceea ce nu înseamnă, desigur, o îngenunchiere în fața unor

ritualuri de gen *Wissenschaftlichkeit*, ci doar o încercare de a respecta cerințele unei simple gratitudini istorice.

Proiectul acestei cărți a fost conceput mai întâi în vara anului 1962, în cursul unor conversații între prieteni, la poalele și (mai rar) în vârful unor munți din Alpii austrieci. Primul plan al cărții a fost conturat pe la începutul lui 1963. La acea vreme, cartea se voia rezultatul cercetărilor a doi sociologi (noi) și a doi filosofi. Pe parcurs însă ceilalți doi participanți au fost nevoiți, din diferite motive personale, să se retragă, ceea ce nu înseamnă că nu le suntem îndatorați pentru comentariile critice aduse pe tot parcursul elaborării cărții. Ei sunt Hansfried Kellner (de la Universitatea din Frankfurt) și Stanley Pullberg (de la École Pratique des Hautes Études).

Cât de mult îi datorăm lui Alfred Schutz (între timp decedat) va deveni limpede pe parcursul cărții. Dar trebuie să menționăm aici, cu mulțumiri, influența pe care învățătura și scrierile lui au avut-o asupra gândirii noastre. Faptul că îl înțelegem pe Weber se datorește imens cursurilor lui Carl Mayer (profesor la *New School for Social Research*), iar pe Durkheim și școala sa interpretărilor date de Albert Salomon (profesor la aceeași universitate). Luckmann, amintindu-și de numeroasele discuții utile pe care le-a purtat cu colegii în perioada în care ținea cursuri la Colegiul Hobart, dorește să-și exprime aprecierea pentru modul de abordare al lui Friedrich Tenbruck (aflat acum la Universitatea din Frankfurt). Berger dorește să le mulțumească lui Kurt Wolff (de la Universitatea Brandeis) și lui Anton Zijderveld (de la Universitatea din Leiden) pentru interesul permanent pe care l-au manifestat față de ideile întruchipate în această carte.

În proiecte de acest fel se obișnuiește să se aducă mulțumiri pentru contribuțiile nemăsurabile aduse de soții, copii și alți participanți invizibili la lucrare. Doar de dragul de a ne abate de la regulă, am fost tentați să dedicăm această carte unui *Jodler* din Brand/Vorarlberg. Cu toate acestea, dorim să le aducem mulțumiri Brigittei Berger (de la Colegiul Hunter) și Benitei Luckmann (de la Universitatea din

Freiburg), nu atât pentru îndeplinirea unor sarcini particulare fără relevanță științifică, cât mai ales pentru observațiile lor critice făcute în calitate de sociologi și pentru refuzul permanent de a se lăsa ușor influențate.

Peter L. Berger
Profesor, Noua Școală de Cercetări Sociale

Thomas Luckmann
Universitatea din Frankfurt

Introducere: Sociologia cunoașterii

Noțiunile și argumentele care stau la baza acestei cărți sunt cuprinse explicit în titlul și subtitlul ei: realitatea este construită social, iar sociologia cunoașterii trebuie să analizeze procesele prin care acest lucru are loc. În expunere, termenii-cheie sunt „realitate“ și „cunoaștere“, termeni care nu numai că se regăsesc în vorbirea de fiecare zi, dar au și o îndelungată istorie a cercetării filosofice. Nu trebuie să ne lansăm într-o discuție despre complexitățile semantice ale acestor termeni, despre cum sunt ei folosiți în vorbirea curentă sau a filosofilor. Pentru ceea ce urmărim noi va fi suficient să definim „realitatea“ ca fiind o calitate a fenomenelor pe care le recunoaștem ca independente de voința noastră (nu putem „să le facem să dispară“), iar „cunoașterea“ ca o certitudine că fenomenele sunt reale și că au caracteristici specifice. Tocmai în acest sens (cam simplist, de acord) termenii au relevanță atât pentru omul de pe stradă, cât și pentru filosof. Omul obișnuit locuiește într-o lume care pentru el este „reală“, chiar dacă prezintă grade diferite de încredere, și el știe despre această lume că are cutare și cutare trăsături. Filosoful, desigur, va pune întrebări deopotrivă despre starea acestei „realități“ și a acestei „cunoașteri“. *Ce este real? Cum putem să ne dăm seama de asta?* Astfel de întrebări se pot regăsi printre cele mai vechi din lume, formulate nu numai în cercetarea filosofică, ci și de omul obișnuit. Tocmai din acest motiv pătrunderea sociologilor în acest teritoriu intelectual cu mare vechime poate stârni mirarea omului obișnuit și, chiar mai probabil, îl poate înfuria pe filosof. De aceea, ni se pare

important să clarificăm, încă de la început, sensul în care folosim termenii în context sociologic și să renunțăm la orice pretenție că sociologia ar avea răspuns la întrebările filosofice.

Dacă ne-am fi propus să fim foarte meticuloși în cele ce urmează, am fi pus între ghilimele cele două cuvinte de fiecare dată când le-am folosit, dar acest lucru nu ar fi fost un câștig stilistic. Însă, dacă tot a venit vorba despre ghilimele, merită să pomenim modul ciudat în care termenii respectivi apar în context sociologic. S-ar putea spune că semnificația sociologică a „realității" și a „cunoașterii" se află undeva pe la mijloc, între părerea omului obișnuit și a filosofului. Omul obișnuit nu-și prea face griji despre ceea ce este „real" pentru el și nici despre ceea ce „știe", în afară de cazul când se izbește de o problemă practică, urgentă. El privește „realitatea" și „cunoașterea" lui ca fiind date. Sociologul nu poate face așa ceva, chiar și numai pentru că, din cauza meticulozității sale de profesionist, el nu poate trece cu vederea că oamenii obișnuiți iau ca date „realități" complet diferite, de la o societate la alta. El este obligat, prin însăși logica profesiei sale, să se întrebe, cel puțin, în ce măsură diferența dintre aceste două „realități" ar putea fi înțeleasă cumva în legătură cu diferitele deosebiri dintre două societăți oarecare. Pe de altă parte, filosoful este obligat, tot din motive profesionale, să nu ia nimic ca fiind de la sine înțeles și să se lămurească în privința sensului exact al termenilor „realitate" și „cunoaștere" pentru omul obișnuit. Altfel spus, filosoful este cel care trebuie să decidă unde trebuie puse ghilimele și unde nu, adică să deosebească afirmațiile valabile despre lume de cele false. În schimb, sociologul nu poate face același lucru. Logic, dacă nu și stilistic, el este perpetuu confruntat cu această problemă.

Omul obișnuit ar putea să creadă că dispune de „libertatea voinței" și că, prin urmare, este „răspunzător" pentru actele sale, negând însă această „libertate" și această „responsabilitate" copiilor și nebunilor, de exemplu. Filosoful, în schimb, indiferent de metode, va fi

preocupat mereu de statutul ontologic și epistemologic al acestor noțiuni. *Este omul liber? Ce se înțelege prin responsabilitate? Care sunt limitele responsabilității? Cum poate afla cineva răspunsurile la toate aceste întrebări?* Și așa mai departe. Poate că n-ar mai trebui s-o spunem, dar sociologul nu se află într-o poziție care să-i permită să răspundă la asemenea întrebări. Ceea ce poate face el, și trebuie să facă, este să se întrebe cum a ajuns noțiunea de „libertate“ să fie ca de la sine înțeleasă într-o societate, și nu în alta, cum se menține „realitatea“ sa într-o anumită societate și, poate chiar mai interesant, cum această „realitate“ poate fi pierdută de un individ sau chiar de o întreagă colectivitate.

Interesul pe care sociologia îl arată „realității“ și „cunoașterii“ este prin urmare justificat prin relativitatea lor socială. Ceea ce este „real“ pentru un călugăr tibetan poate să nu fie „real“ pentru un om de afaceri american. „Cunoașterea“ unui delincvent criminal diferă de „cunoașterea“ criminologului. De aici decurge faptul că termenii „realitate“ și „cunoaștere“ aparțin contextului social în care sunt folosiți și că astfel de relații vor trebui incluse într-o analiză sociologică corectă a acestui context. Necesitatea unei „sociologii a cunoașterii“ este prin urmare evidentă, dar cu condiția să se țină seama de diferențele dintre societăți, de ceea ce se înțelege la fața locului prin „cunoaștere“. Dar, dincolo de asta, o disciplină care aspiră la acest nume trebuie să se ocupe și de căile prin care „realitățile“ devin „cunoscute“ în societățile umane. Cu alte cuvinte, o „sociologie a cunoașterii“ va trebui să se preocupe nu numai de varietatea empirică a „cunoașterii“ din societățile umane, ci și de procesele prin care *orice* ansamblu de „cunoștințe“ se poate încetățeni *ca* „realitate“.

Ca atare, vom pleda în favoarea ideii că sociologia cunoașterii trebuie să se preocupe de orice poate fi privit drept „cunoaștere“ într-o societate, indiferent dacă o astfel de „cunoaștere“ este sau nu valabilă (folosind orice criteriu de apreciere). Și, ținând seama de faptul că orice „cunoaștere“ umană se dezvoltă, se conservă și se

transmite în circumstanțe sociale date, sociologia cunoașterii trebuie să înțeleagă procesele prin care acest lucru are loc, în așa fel încât o „realitate“ luată ca dată să devină inteligibilă și pentru omul obișnuit Altfel spus, vom susține că *sociologia cunoașterii are ca obiect analiza construirii sociale a realității.*

Acest mod de a înțelege domeniul propriu sociologiei cunoașterii diferă de ceea ce s-a înțeles de obicei prin această disciplină de când ea a primit acest nume, cu peste patruzeci de ani în urmă. Înainte de a intra propriu-zis în problematica noastră, ar fi util să aruncăm o scurtă privire asupra istoriei disciplinei și să explicăm de ce și în ce mod am simțit nevoia să ne distanțăm de ea.

Sintagma „sociologia cunoașterii“ (*Wissenssoziologie*) a fost pusă în circulație de Max Scheler.[1] Era prin anii ’20, în Germania, iar Scheler era filosof. Toate aceste trei împrejurări sunt importante pentru înțelegerea genezei și dezvoltării ulterioare a noii discipline. Sociologia cunoașterii s-a ivit într-un moment deosebit al istoriei intelectuale germane, într-un anumit context filosofic. Deși ulterior noua disciplină a fost curând înglobată în sociologie – unde îi și era locul –, îndeosebi în lumea anglofonă, ea a continuat să fie marcată de mediul în care se născuse. Drept rezultat, sociologia cunoașterii a rămas o preocupare generală, dar periferică pentru sociologi, care nu erau pregătiți să se implice în problemele care îi îngrijorau pe gânditorii germani din anii ’20. Acest lucru este cu atât mai adevărat în ceea ce îi privește pe sociologii americani, care considerau noua disciplină o specialitate marginală, cu un pătrunzător iz european. Un rol mai important în ceea ce privește soarta disciplinei l-a jucat însă legătura care s-a făcut mereu între sociologia cunoașterii și spectrul ei inițial de probleme, ceea ce a constituit încă de la început o slăbiciune, chiar și

[1] Max Scheler, *Die Wiessensformen und die Gesellschaft*, Francke, Berna, 1960. Acest volum de eseuri, publicat mai întâi în 1925, conține formularea de bază a sociologiei cunoașterii, în eseul numit „Probleme einer Soziologie des Wissens“, publicat inițial în 1924.

acolo unde a existat interes pentru ea. Mai exact, sociologia cunoașterii a fost considerată, atât de promotorii săi, cât și de sociologi în general, mai mult sau mai puțin indiferenți, un fel de lustru sociologic aplicat pe istoria ideilor. Acest lucru a dus la o miopie incredibilă în ceea ce privește semnificația teoretică potențială a sociologiei cunoașterii.

Până acum au fost oferite definiții foarte diferite privind natura și scopurile sociologiei cunoașterii. Aproape că se poate spune că istoria acestei subdiscipline s-a confundat până în acest moment cu istoria variatelor sale definiții. Cu toate acestea, se poate observa o concordanță generală asupra faptului că sociologia cunoașterii are ca obiect relația dintre gândirea umană și contextul social în care aceasta apare. Se poate spune deci că sociologia cunoașterii constituie miezul sociologic al unei probleme cu mult mai generale, aceea a determinării existențiale (*Seinsgebundenheit*) înseși a gândirii. Cu toate că în această accepție se pune accentul pe factorul social, dificultățile teoretice sunt la fel de mari ca și în cazul în care alți factori (de exemplu, istoric, psihologic sau biologic) ar fi fost considerați ca determinanți pentru gândirea umană. În toate aceste cazuri, problema generală a constituit-o măsura în care gândirea reflectă sau este independentă de factorii determinanți avuți în vedere.

E posibil ca importanța pe care această problemă generală a căpătat-o în filosofia germană recentă să se datoreze îndelungatei sale istorii, care s-a împlinit într-una dintre cele mai mari realizări intelectuale ale Germaniei secolului al XIX-lea. Într-un mod care nu-și găsește pereche în vreo altă perioadă a istoriei intelectuale, trecutul, cu uimitoarea sa varietate de curente de gândire, a fost „adus în prezent“, asimilat de mințile contemporane, prin eforturile unor istorici. Contribuția esențială a umaniștilor germani este incontestabilă. Nu este deci surprinzător că problema teoretică pe care ei au ridicat-o a fost resimțită cel mai acut chiar în Germania. Ea poate fi descrisă ca un vertij al relativității. Dimensiunea epistemologică a

problemei este evidentă. La nivel empiric, ea a condus la preocuparea de a cerceta cât mai minuțios relația dintre gândire și situațiile istorice în care aceasta apare. Dacă această interpretare este corectă, sociologia cunoașterii preia de fapt o problemă ridicată inițial de istorici – cu un scop mai restrâns, ce-i drept, dar interesată, în esență, de aceleași întrebări.[2]

Nici problema generală, nici obiectivul ei mai restrâns nu constituie o noutate. Preocuparea pentru fundamentarea socială a valorilor și a părerilor despre lume poate fi întâlnită încă din Antichitate. Această preocupare s-a cristalizat mai apoi, în perioada Iluminismului, într-o temă majoră a gândirii occidentale moderne. S-ar putea susține, așadar, pe drept cuvânt, că problema sociologiei cunoașterii are mai multe „genealogii".[3] S-ar putea, de asemenea, afirma că problema este cuprinsă *in nuce* chiar în renumita afirmație a lui Pascal, potrivit căreia ceea ce este adevăr de o parte a Pirineilor este minciună de partea cealaltă.[4] Antecedentele intelectuale imediate ale sociologiei cunoașterii pot fi însă trasate către unele curente de gândire care au apărut în Germania secolului al XIX-lea: marxistă, nietzscheană și istoristă.

Ideea inițială a sociologiei cunoașterii – conform căreia conștiința omului este determinată de existența sa socială – i se datorează lui Marx.[5] Să precizăm însă că nu se știe prea bine ce înțelegea Marx prin „determinare", iar în jurul acestei probleme s-au purtat multe discuții. Ceea ce putem spune cu certitudine este că o mare parte din „bătălia cu Marx", care a marcat nașterea nu numai a sociologiei

---

[2] Wilhelm Windelband și Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichie der Philosophie*, Mohr, Tübingen, 1950, p. 605.

[3] Albert Salomon, *In Praise of Enlightenment*, Meridian Books, New York, 1963; Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Manesse, Zurich, 1945; Werner Stark, *The Sociology of Knowledge*, Free Press of Glencoe, Chicago, 1958, p. 46; Kurt Lenk (ed.), *Ideologie*, Luchterand, Neuwied/Rhein, 1961, p. 13.

[4] Blaise Pascal, *Pensées*.

[5] Karl Marx, *Die Frühschriften*, Kroner, Stuttgart, 1953. Lucrarea *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* poate fi găsită la p. 225.

cunoașterii, ci și a „perioadei clasice“ a sociologiei în general (îndeosebi a celei elaborate de Weber, Durkheim și Pareto), nu a fost de fapt decât lupta cu interpretarea eronată a ideii lui Marx de către marxiștii de mai târziu. Această ipoteză capătă credibilitate dacă ne gândim că foarte importantele *Manuscrise economice și filosofice din 1844* au fost redescoperite abia în 1932, iar implicațiile acestei redescoperiri au fost luate în discuție abia după cel de-al Doilea Război Mondial. Oricum ar sta lucrurile, sociologia cunoașterii moștenită de la Marx rămâne formularea cea mai clară nu numai a problematicii sale centrale, ci și a conceptelor sale de bază, dintre care trebuie să menționăm îndeosebi noțiunea de „ideologie“ (idei folosite ca arme în interes social) și cea de „falsă conștiință“ (gândire înstrăinată de existența socială reală a gânditorului).

Sociologia cunoașterii a fost cu deosebire marcată de cei doi termeni-pereche ai lui Marx, „infrastructură/suprastructură“ (*Unterbau/Überbau*). Merită să menționăm aici că interpretarea ideii lui Marx a stârnit numeroase controverse în ceea ce privește corectitudinea ei. Marxismul târziu a încercat să identifice, *tout court*, „infrastructura“ cu structura economică, după care, automat, „suprastructura“ a fost asociată cu o „reflectare“ directă a acesteia (de unde s-a inspirat și Lenin, de exemplu). Acum a devenit clar că aceste interpretări au deformat gândirea lui Marx, așa cum poate vedea oricine atunci când se gândește la înlocuirea caracterului dialectic al acestui gen de determinism economic cu unul strict mecanicist. Ceea ce îl preocupa pe Marx era ideea că gândirea umană se bazează pe activitatea omului (pe „muncă“, în sensul cel mai larg cu putință al cuvântului) și pe relațiile sociale ivite dintr-o astfel de activitate. Noțiunile de „infrastructură“ și de „suprastructură“ pot fi cel mai bine înțelese dacă sunt privite ca o activitate umană și, respectiv, ca o lume creată de această activitate.[6]

---

[6] Despre lucrarea lui Marx *Unterbau/Überbau*, vezi Karl Kautsky, „Verhältnis von Unterbau und Überbau“, în Iring Fetscher (ed.), *Der Marxismus*, München,

În orice caz, relația fundamentală „infra/suprastructură" a fost preluată sub diferite forme de sociologia cunoașterii, începând chiar cu Scheler, dar de fiecare dată s-a înțeles că există totuși un anumit fel de relație între gândire și o realitate „de bază", alta decât gândirea. Fascinația pentru această idee a dăinuit, în ciuda faptului că cea mai mare parte a sociologiei cunoașterii fusese deja explicit formulată în opoziție cu marxismul, iar în ceea ce privește natura relației dintre cei doi termeni ai dilemei fuseseră formulate mai multe poziții diferite.

Ideile nietzscheene au fost, comparativ, mai puțin explicit folosite în sociologia cunoașterii, dar ele aparțin de drept aceluiași fond intelectual general și „atmosferei" în care s-au ivit. Antiidealismul lui Nietzsche, deși diferit în conținut de cel marxist (dar asemănător în formă), a adăugat perspective suplimentare asupra gândirii umane ca o armă în lupta pentru supraviețuire și putere.[7] Nietzsche și-a dezvoltat propria teorie a „falsei conștiințe" în analizele sale cu privire la semnificația socială a înșelării și autoînșelării și la iluzie ca o condiție necesară a vieții. Noțiunea sa de „resentiment" ca factor generator al unor forme de gândire umană a fost preluată fără ezitare de Scheler. În general, se poate spune că sociologia cunoașterii reprezintă o

---

Piper, 1962, p. 160.; Antonio Labriola, „Die Vermittlung zwischen Basis und Überbau", *ibid.* p. 167; Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil, Paris, 1956, p. 424. Reformularea cea mai importantă din secolul XX a problemei este aceea a lui György Lukács, în *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923, lucrare accesibilă mai ușor acum în traducere franceză, *Histoire et conscience de classe*, Editions de Minuit, Paris, 1960. Înțelegerea pe care Lukacs o dă conceptului lui Marx de dialectică este cu atât mai remarcabilă cu cât ea antedatează cu aproape un deceniu redescoperirea lucrării *Economic and Philosophical Manuscripts* of *1844.*

[7] Lucrările cele mai importante ale lui Nietzsche asupra sociologiei cunoașterii sunt *Genealogia moralei* și *Voința de putere*. Pentru discuții suplimentare, vezi Walter A. Kaufmann, *Nietzsche*, Meridian Books, New York, 1956; Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche*, traducere în engleză – Rinehart and Winston, New York, 1964.

aplicație particulară a ceea ce Nietzsche a numit, pe drept cuvânt, „arta neîncrederii“.[8]

Istorismul, îndeosebi cel exprimat în lucrările lui Wilhelm Dilthey, a precedat cu puțin sociologia cunoașterii.[9] În acest caz, tema dominantă a fost sentimentul copleșitor al relativității tuturor perspectivelor asupra evenimentelor omenești, adică al istoricității inevitabile a gândirii umane. Insistența istoricilor asupra ideii că nici o situație istorică nu poate fi înțeleasă decât prin propria terminologie ar putea fi interpretată ca un accent mai puternic pus pe situația socială a gândirii. Unele noțiuni istoriste, cum ar fi „determinarea situațională“ (*Standortsgebundenheit*) și „locul în viață“ (*Sitz im Leben*), ar putea fi direct interpretate ca referindu-se la „localizarea socială“ a gândirii. În general vorbind, moștenirea istoristă a sociologiei cunoașterii a făcut-o pe cea din urmă să manifeste un puternic interes pentru istorie și să adopte metode esențialmente istorice – o împrejurare care a marginalizat-o, de fapt, în sociologia americană.

Interesul lui Scheler pentru sociologia cunoașterii și, în general, pentru problemele sociologice, nu a fost decât un episod trecător în cariera sa filosofică.[10] Scopul său ultim consta în elaborarea unei antropologii filosofice care să transceadă relativitatea unor puncte de

---

[8] Una dintre aplicațiile cele mai timpurii și mai interesante ale gândirii lui Nietzsche la sociologia cunoașterii i se datorează lui Alfred Seidel, în *Bewusstsein als Verhängnis*, Cohen, Bonn, 1927. Seidel, care a fost studentul lui Weber, a încercat să-i conecteze atât pe Nietzsche, cât și pe Freud la o critică sociologică radicală a conștiinței.

[9] Una dintre discuțiile cele mai sugestive asupra relației dintre istoricism și sociologie poate fi găsită la Carlo Antoni, în *Dallo storicismo alla sociologia*, Florența, 1940. Vezi, de asemenea, H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, Knopf, New York, 1958, p. 183. Pentru considerațiile noastre, cea mai importantă lucrare a lui Wilhelm Dilthey este *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Teubner, Stuttgart, 1958.

[10] Pentru o excelentă discuție asupra concepției lui Scheler privind sociologia cunoașterii, vezi Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft*, Niemeyer, Tübingen, 1952, p. 55. Vezi, de asemenea, Stark, *op. cit.*, *passim*.

vedere localizate istoric sau social. Sociologia cunoașterii trebuia să servească doar ca instrument pentru atingerea acestui scop, menirea sa principală fiind aceea de a elibera drumul de obstacolele ridicate de relativism, pentru a fi realizată adevărata sarcină a filosofiei. Sociologia cunoașterii a lui Scheler este, la propriu, o *ancilla philosophiae* și, pe deasupra, o filosofie foarte particulară.

În concordanță cu această orientare, sociologia cunoașterii a lui Scheler este în esență o metodă negativă. Scheler argumenta că relația dintre „factorii ideali“ (*Idealfaktoren*) și „factorii reali“ (*Realfaktoren*), termeni care amintesc clar de schema marxistă „infra/suprastructură“, este doar o relație regulatoare: „factorii reali“ reglează condițiile în care pot apărea în istorie anumiți „factori ideali“, dar nu pot influența conținutul acestora din urmă. Cu alte cuvinte, societatea determină prezența (*Dasein*), dar nu și natura (*Sosein*) ideilor. Sociologia cunoașterii este, deci, procedeul prin care urmează să fie studiată selecția socio-istorică a conținutului ideatic, subînțelegându-se că acesta este independent de cauzalitatea socio-istorică și că este deci inaccesibil analizei sociologice. Dacă ar fi să descriem metoda lui Scheler printr-o imagine plastică, am compara-o cu gestul de a arunca o momeală zmeului relativității, doar, doar îl vom face să intre mai repede în castelul certitudinii ontologice.

În cadrul acestei scheme intenționat (dar și inevitabil) modeste, Scheler a analizat foarte detaliat modul în care cunoașterea umană este ordonată de societate. El a subliniat că această cunoaștere este dată în societate ca un *a priori* pentru experiența individuală, pe care o înzestrează cu o ordine a înțelegerii. Această ordine, deși se raportează la o situație socio-istorică particulară, îi apare individului ca fiind calea naturală de a privi lumea. Scheler a numit aceasta „concepția relativ-naturală despre lume“ (*relativnatürliche Weltanschauung*), proprie unei societăți, un concept care rămâne și astăzi central pentru sociologia cunoașterii.

În urma „inventării" de către Scheler a sociologiei cunoașterii, în Germania au avut loc dezbateri extinse în privința valabilității, scopului și aplicabilității noii discipline.[11] În urma acestor dezbateri a rezultat o formulare care a marcat transformarea sociologiei cunoașterii într-o disciplină cu un context sociologic limitat. Această formulare este cea sub care sociologia cunoașterii a pătruns în lumea anglofonă. Ea îi aparține lui Karl Mannheim.[12] Putem afirma cu certitudine că atunci când sociologii evaluează sociologia cunoașterii, *favorabil* sau *nu,* ei o fac de obicei în termenii formulării lui Mannheim. În cazul sociologiei americane, acest lucru este de înțeles, deoarece practic întreaga lui operă este acum accesibilă în engleză (iar o parte a sa a fost chiar scrisă în engleză, în perioada în care Mannheim a fost profesor în Anglia, după venirea la putere a nazismului, iar o altă parte, tradusă în engleză, a fost revăzută chiar de autor), în timp ce lucrările

---

[11] Pentru dezvoltarea generală a sociologiei germane în această perioadă, vezi Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950. Pentru contribuții importante din această perioadă în ceea ce privește sociologia cunoașterii, vezi Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie*, München, 1929; Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig, 1930; Ernst Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Viena, 1934; Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934. Această ultimă lucrare, care rămâne discuția cea mai importantă asupra metodologiei lui Weber, trebuie înțeleasă pe fondul dezbaterii asupra sociologiei cunoașterii, care se centra deopotrivă pe formulările lui Weber și ale lui Mannheim.

[12] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1936; *Essays on the Sociology of Knowledge*, Oxford University Press, New York, 1952; *Essays on Sociology and Social Psychology*, Oxford University Press, New York, 1953; *Essays on the Sociology of Culture*, Oxford University Press, New York, 1956. O culegere a lucrărilor de sociologie a cunoașterii, cele mai importante, ale lui Mannheim, selectate de Kurt Wolff, cu o introducere semnată tot de el, este Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, Luchterhand, Neuwied/Rhein, 1964. Pentru discuții ulterioare asupra concepției lui Mannheim despre sociologia cunoașterii, vezi Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, Nauwelaerts, Louvain, 1949; vezi R Aron, *op. cit.*; Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Free Press of Glencoe, Chicago, 1957), p. 489; Stark, *op. cit.;* Lieber, *op. cit.*

lui Scheler asupra sociologiei cunoașterii au rămas netraduse până acum. În afară de această împrejurare, legată de „difuzare“, lucrările lui Mannheim sunt mai puțin împovărate de „bagaj“ filosofic decât cele ale lui Scheler. Cel puțin, acest lucru este adevărat pentru lucrările lui mai târzii, ceea ce se poate constata comparând versiunea engleză a cărții sale principale, *Ideology and Utopia*, cu originalul german. Este unul dintre motivele pentru care Mannheim a devenit mai „atrăgător“ pentru sociologi, chiar și pentru cei foarte critici sau nu deosebit de interesați de modul său de abordare.

Concepția lui Mannheim despre sociologia cunoașterii a fost cu mult mai cuprinzătoare decât cea a lui Scheler, poate și datorită faptului că în lucrările sale confruntarea cu marxismul este mai violentă. Societatea era văzută aici ca determinând nu numai aparența, ci și conținutul ideaticii umane, cu excepția matematicii și a unor ramuri ale științelor naturale. Ca urmare, sociologia cunoașterii a devenit o metodă pozitivă pentru studierea oricărei fațete a gândirii umane.

Semnificativ este faptul că preocuparea principală a lui Mannheim a fost fenomenul ideologiei. El a făcut o distincție între conceptele particulare, totale și generale ale ideologiei: ideologia doar în calitatea sa de segment al gândirii unui oponent; ideologia ca fiind întreaga gândire a oponentului (similară cu „falsa conștiință“ a lui Marx); și (în acest caz, cum credea Mannheim, depășindu-l pe Marx) ideologia ca o caracteristică nu numai a gândirii oponentului, ci și a gândirii proprii. Odată cu conceptul general de ideologie se ajunge la nivelul sociologiei cunoașterii – înțelegerea faptului că nici un fel de gândire umană (cu excepțiile menționate mai sus) nu este imună la influențele ideologizante ale contextului său social. Prin această extindere a teoriei ideologiei, Mannheim a urmărit să extragă problema sa centrală din contextul utilizării politice și să o trateze ca pe o problemă generală a epistemologiei și a sociologiei istoriei.

Deși Mannheim nu a împărtășit ambițiile ontologice ale lui Scheler, nici el nu era mulțumit de panideologismul către care gândirea sa

părea să-l conducă. El a introdus termenul de „relaționism“ (în contrast cu „relativismul“) pentru a indica dimensiunea epistemologică a sociologiei sale a cunoașterii nu ca pe o capitulare a gândirii în fața relativităților socio-istorice, ci ca pe o recunoaștere lucidă a faptului că orice cunoaștere trebuie să fie întotdeauna o cunoaștere de pe o anumită poziție. În această privință, este probabil că gândirea lui Mannheim a fost puternic influențată de Dilthey, de vreme ce problema marxismului este rezolvată cu instrumentele istorismului. Oricum, Mannheim credea că influențele ideologizante, deși nu pot fi total eliminate, pot fi temperate printr-o analiză sistematică a cât mai multor poziții de ordin social. Altfel spus, obiectul gândirii devine tot mai clar pe măsură ce are loc această acumulare de perspective diferite asupra sa. Aceasta trebuie să constituie sarcina sociologiei cunoașterii, care urmează să devină un ajutor important în căutarea unei înțelegeri corecte a evenimentelor umane.

Mannheim credea că diferitele grupuri sociale se deosebesc mult între ele prin capacitatea de a transcende propria poziție limitată. El își punea mari speranțe în „inteligheanția neangajată social“ (*freischwebende Intelligenz*, o noțiune datorată lui Alfred Weber), un fel de strat interstițial despre care credea că poate fi relativ liber de interesele de clasă. Mannheim a subliniat de asemenea puterea gândirii „utopice“, care (ca și ideologia) produce o imagine deformată a realității sociale, dar care (spre deosebire de ideologie) este suficient de dinamică pentru a transforma această realitate după propria imagine.

Nu mai este nevoie să menționăm că observațiile de mai înainte nu acoperă nici pe departe concepțiile lui Scheler și Mannheim despre sociologia cunoașterii. Nu ne-am propus să facem acest lucru aici. Ne-am mărginit să indicăm doar câteva trăsături-cheie ale acestor două concepții, care au fost inspirat numite concepția „moderată“ și concepția „radicală“ a sociologiei cunoașterii.[13] Este remarcabil

[13] Această caracterizare a celor două formulări originare ale disciplinei a fost oferită de Lieber, *op. cit.*

faptul că dezvoltarea ulterioară a sociologiei cunoașterii a constat în mare măsură în critici și modificări ale acestor două concepții inițiale. Cum am mai menționat, formularea oferită de Mannheim sociologiei cunoașterii a continuat să stabilească termenii de referință ai disciplinei, într-o manieră definitivă, îndeosebi în sociologia anglofonă.

Cel mai important sociolog american care a acordat o atenție serioasă sociologiei cunoașterii a fost Robert Merton[14]. Considerațiile sale la adresa disciplinei, care acoperă două capitole din importanta sa carte, au servit ca o introducere utilă în domeniu pentru toți sociologii americani interesați. Merton a construit o paradigmă pentru sociologia cunoașterii, reformulând temele sale majore sub o formă succintă și coerentă. Construcția este interesantă deoarece urmărește să integreze abordarea sociologiei cunoașterii în teoria structural-funcțională. Conceptele lui Merton, de funcții „manifeste" și „latente", sunt aplicate în sfera ideației, făcând o deosebire între funcțiile intenționate, conștiente, ale ideilor și cele neintenționate, subconștiente. În timp ce se concentra asupra lucrărilor lui Mannheim, care pentru el era sociologul cunoașterii prin excelență, Merton sublinia și însemnătatea școlii lui Durkheim și a lucrărilor lui Pitirim Sorokin. Este interesant de notat că Merton nu a perceput, după cât se pare, relevanța pentru sociologia cunoașterii a anumitor lucrări importante din psihologia socială americană, cum ar fi teoria grupului de referință, pe care o discută într-un capitol diferit al aceleiași cărți.

Și Talcott Parsons a făcut comentarii asupra sociologiei cunoașterii.[15] Aceste comentarii se limitează însă, în principal, la o critică a lui Mannheim și nu urmăresc integrarea disciplinei în propriul sistem

[14] Merton, *op. cit.*, p. 439.

[15] Talcott Parsons, „An Approach to the Sociology of Knowledge", în *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, International Sociological Association, Louvain, 1959, vol. IV, p. 25; „Culture and the Social System", în Parsons *et al.* (eds.), *Theories of Society*, Free Press, New York, 1961, vol. II, p. 963.

teoretic. Este adevărat că „problema rolului ideilor“ este examinată în detaliu, dar într-un cadru referențial destul de diferit de cel folosit în sociologia cunoașterii a lui Scheler sau Mannheim.[16] Am risca prin urmare să spunem că nici Merton, nici Parsons nu au depășit într-un mod semnificativ sociologia cunoașterii așa cum a fost ea formulată de Mannheim. Același lucru se poate spune și despre criticii lor. Pentru a nu-l menționa decât pe cel mai zgomotos dintre aceștia, C. Wright Mills s-a preocupat de sociologia cunoașterii în lucrările sale timpurii, într-o manieră expozitivă însă și fără a contribui la dezvoltarea teoretică a acesteia.[17]

Un efort interesant în direcția integrării sociologiei cunoașterii în abordarea neopozitivistă a sociologiei în general a fost făcut de Theodor Geiger, care a avut o mare influență asupra sociologiei scandinave după emigrarea sa din Germania.[18] Geiger a revenit la un concept mai limitat al ideologiei, ca gândire socială deformată, și a susținut posibilitatea de a învinge ideologia prin respectarea scrupuloasă a canoanelor procedurale ale științei. Abordarea neopozitivistă în analiza ideologiei a fost continuată în ultima vreme în sociologia germanofonă prin lucrările lui Ernst Topitsch, care a subliniat rădăcinile ideologice ale unor variate poziții filosofice.[19] În măsura în care analiza sociologică a ideologiilor constituie o componentă importantă a sociologiei cunoașterii așa cum a fost definită de Mannheim, ea a suscitat

[16] Talcott Parsons, *The Social System*, Free Press, Glencoe, Ill., 1951, p. 326.

[17] C. Wright Mills, *Power, Politics and People*, Ballantine Books, New York, 1963, p. 453.

[18] Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, Humboldt, Stuttgart, 1953; *Arbeiten zur Soziologie*, Luchterhand, Neuwied/Rhein, 1962, p. 412.

[19] Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Springer, Viena, 1958; *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied/Rhein, 1961. O influență importantă asupra lui Topitsch a avut-o școala lui Kelsen de pozitivism legal. Pentru implicațiile acesteia din urmă în sociologia cunoașterii, vezi Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Luchterhand, Neuwied/Rhein, 1964.

un remarcabil interes atât în sociologia europeană, cât și în cea americană după al Doilea Război Mondial.[20]

Poate că încercarea cea mai reușită de a trece dincolo de Mannheim în construirea unei sociologii cuprinzătoare a cunoașterii este aceea elaborată de Werner Stark, un alt emigrant de pe continent, care a predat în Anglia și Statele Unite.[21] Stark merge cel mai departe în încercarea de a lăsa în urmă atenția deosebită pe care Mannheim o acordase problemei ideologiei. Sarcina sociologiei cunoașterii nu ar trebui să constea în descoperirea și dezvăluirea distorsiunilor produse social, ci în studiul sistematic al condițiilor sociale ale cunoașterii. Mai simplu spus, problema centrală este sociologia adevărului, nu sociologia erorii. În pofida abordării sale diferite, Stark se apropie mai mult de Scheler decât de Mannheim în înțelegerea relației dintre idei și contextul lor social.

Și în acest caz este evident că nu ne-am propus să oferim o privire completă asupra dezvoltării istorice a sociologiei cunoașterii. Mai mult, până aici am ignorat unele contribuții, care pot fi relevante teoretic pentru sociologia cunoașterii, dar nu au fost privite ca atare de protagoniștii lor.

Cu alte cuvinte, ne-am limitat la lucrări care, ca să spunem așa, au circulat sub drapelul „sociologiei cunoașterii" (considerând că și teoria ideologiei face parte din ea). Aceasta a clarificat un fapt. În afara atenției acordate preocupărilor epistemologice ale unor sociologi ai cunoașterii, la nivel empiric ne-am concentrat atenția aproape exclusiv asupra sferei ideilor, adică a gândirii teoretice. Acest lucru este adevărat și în cazul lui Stark, care și-a subintitulat cartea sa principală despre sociologia cunoașterii *An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas.* Cu alte cuvinte, interesul sociologiei

---

[20] Daniel Bell, *The End of Ideology*, Free Press of Glencoe, New York, 1960; Kurt Lenk (ed.), *Ideologie;* Norman Birnbaum (ed.), *The Sociological Study of Ideology*, Blackwell, Oxford, 1962.

[21] Stark, *op. cit.*

cunoașterii s-a îndreptat, la nivel teoretic, spre problemele epistemologice, iar la nivel empiric, spre problemele istoriei intelectului.

Am dori să subliniem că nu avem nici un fel de rezervă în ceea ce privește validitatea și importanța acestor două seturi de probleme. Cu toate acestea, ni se pare regretabil faptul că ele au dominat până acum sociologia cunoașterii. Am putea spune că, drept rezultat, întreaga semnificație teoretică a sociologiei cunoașterii a rămas mereu în umbră.

A include întrebările epistemologice legate de valabilitatea sociologiei cunoașterii în însăși sociologia cunoașterii seamănă oarecum cu a încerca să împingi un autobuz în care tocmai călătorești. Desigur că sociologia cunoașterii conduce, ca toate disciplinele empirice care acumulează dovezi privind relativitatea și determinarea gândirii umane, spre întrebări epistemologice aparținând sociologiei înseși, precum și oricărui corpus de cunoaștere științifică. După cum am remarcat mai înainte, în această situație sociologia cunoașterii joacă un rol asemănător cu cel al istoriei, al psihologiei sau al biologiei, pentru a menționa numai trei dintre cele mai importante discipline care au pricinuit necazuri epistemologiei. Structura logică a acestora este, în principiu, identică în toate cazurile: cum pot fi sigur, să zicem, de analiza mea sociologică privind moravurile clasei de mijloc americane, din moment ce categoriile la care recurg pentru această analiză sunt condiționate de forme de gândire relative din punct de vedere istoric, iar eu însumi și tot ce gândesc este determinat de genele mele și de ostilitatea mea înrădăcinată față de concetățenii mei și, ca să pună capac la toate, eu însumi sunt membru al acestei clase de mijloc americane?

Departe de noi intenția de a ocoli astfel de întrebări. Tot ce vrem să afirmăm aici este că aceste întrebări nu constituie, prin ele însele, componente ale disciplinei empirice a sociologiei. Ele aparțin propriu-zis metodologiei științelor sociale, un domeniu care ține de filosofie și este, prin definiție, altceva decât sociologia – ea însăși un

obiect al studiului său. Sociologia cunoașterii, împreună cu celelalte surse de probleme din științele empirice, va „alimenta“ cu probleme aceste studii metodologice. Iar ea nu le poate soluționa în propriul cadru de referință.

Ca urmare, vom exclude din sociologia cunoașterii problemele epistemologice și metodologice care i-au îngrijorat pe inițiatorii disciplinei. Aceste excluderi ne vor îndepărta atât de concepția lui Scheler, cât și de cea a lui Mannheim asupra disciplinei, precum și de cele ale celorlalți sociologi ai cunoașterii de mai târziu (în special ale celor cu orientare neopozitivistă) care împărtășesc punctul lor de vedere. Peste tot în acest text am pus ferm între paranteze toate întrebările epistemologice sau metodologice referitoare la validitatea analizei sociologice, în sociologia cunoașterii însăși sau în oricare alt domeniu. Noi considerăm că sociologia cunoașterii este doar o parte a disciplinei empirice a sociologiei. Scopul nostru aici este, desigur, unul pur teoretic. Demersul nostru teoretic se referă însă la disciplina empirică, cu problemele ei concrete, nu la cercetarea filosofică a temeiurilor disciplinei empirice. Pe scurt, proiectul nostru are în vedere teoria sociologică, *nu* metodologia sociologiei. Doar într-o singură secțiune a tratatului (cea care urmează imediat după această introducere) lăsăm în urmă teoria sociologică propriu-zisă, dar facem aceasta pentru motive care au prea puțin de-a face cu epistemologia, așa cum vom explica la momentul potrivit.

Va trebui, de asemenea, să redefinim totuși sarcina sociologiei cunoașterii la nivel empiric, cu alte cuvinte, să o privim ca pe o teorie cuplată cu disciplina empirică a sociologiei. Așa cum am văzut, la acest nivel sociologia cunoașterii a fost până acum preocupată de istoria intelectului, în sensul de istorie a ideilor. Subliniem din nou că acesta este, de fapt, un țel important al cercetării sociologice. Mai mult, cu toate că am exclus din expunerea noastră problemele epistemologice/metodologice, vom accepta ideea că ele aparțin totuși sociologiei cunoașterii. Vom spune că problema „ideilor“, inclusiv

problema particulară a ideologiei, constituie doar o parte a problemei mai generale a sociologiei cunoașterii, și nu partea sa centrală.

Sociologia cunoașterii trebuie să se ocupe de orice poate fi considerat „cunoaștere" în societate. De îndată ce se face o asemenea afirmație, ne putem da seama că o concentrare a atenției asupra istoriei intelectului nu este indicată sau, mai precis, nu este indicată dacă devine scopul central al sociologiei cunoașterii. Gândirea teoretică, „ideile", *Weltanschauung*-ul nu sunt chiar *atât* de importante în societate. Deși în orice societate există asemenea fenomene, ele nu sunt decât componente ale unui întreg, considerat a fi „cunoașterea". Numai un grup foarte restrâns de oameni din orice societate se angajează în teoretizare, în lucrul cu „ideile", în construirea unui *Weltanschauung.* Orice membru al societății participă însă, într-un fel sau altul, la „cunoaștere". Altfel spus, doar foarte puțini sunt preocupați de interpretarea teoretică a lumii, dar toți trăiesc într-o lume de un fel sau altul. Nu numai că centrarea atenției asupra gândirii teoretice restrânge pe nedrept aria sociologiei cunoașterii, dar ea este și nesatisfăcătoare, deoarece chiar și această parte mică a „cunoașterii" accesibile social nu poate fi pe deplin înțeleasă dacă nu este plasată în cadrul unei analize mai generale a „cunoașterii".

Exagerarea importanței pe care o are gândirea teoretică în societate și istorie constituie o slăbiciune firească a teoreticienilor. Devine deci cu atât mai necesar să corectăm această neînțelegere intelectualistă. Formulările teoretice despre realitate, fie ele științifice, filosofice sau chiar mitologice, nu epuizează ceea ce este „real" pentru membrii unei societăți. Așa stând lucrurile, sociologia cunoașterii trebuie să se ocupe în primul rând de ceea ce oamenii „cunosc" ca „realitate" în viața lor de fiecare zi, în cea ne sau preteoretică. Cu alte cuvinte, sociologia cunoașterii trebuie să-și concentreze interesul mai degrabă asupra „cunoașterii" obișnuite (*common sense*) decât asupra „ideilor". Tocmai această „cunoaștere" constituie mecanismul înțelegerii, fără de care nici o societate nu ar putea exista.

Sociologia cunoașterii trebuie deci să se ocupe de construirea socială a realității. Analiza articulării teoretice a acestei realități va continua, cu siguranță, să fie o componentă a acestei preocupări, însă nu componenta principală. Pe parcurs va deveni limpede că, în pofida excluderii problemelor epistemologice/metodologice, ceea ce ne propunem aici este o redefinire mai cuprinzătoare a obiectivelor sociologiei cunoașterii, cu mult mai largă decât s-a înțeles până acum.

Se poate ridica întrebarea: Ce ingredienți teoretici ar trebui adăugați sociologiei cunoașterii pentru a permite redefinirea ei în sensul de mai sus? Ideea însăși a necesității redefinirii i-o datorăm lui Alfred Schutz. În toate lucrările sale, atât ca filosof, cât și ca sociolog, el s-a concentrat asupra structurii lumii obișnuite, cotidiene. Cu toate că Schutz însuși nu a elaborat o sociologie a cunoașterii, el a întrevăzut cu claritate obiectivele asupra cărora această disciplină trebuie să-și concentreze atenția:

> Toate tipizările gândirii obișnuite constituie prin ele însele elemente integrale ale lumii socio-culturale istorice concrete în care trăim (*Lebenswelt*), în care ele prevalează ca date și sunt acceptate social. Structura lor determină, printre altele, repartizarea socială a cunoașterii, precum și relativitatea și relevanța sa pentru ambianța socială concretă a unui grup concret într-o situație istorică concretă. *Acestea sunt problemele legitime ale relativismului, istorismului și ale așa-numitei sociologii a cunoașterii.*[22]

Și, în altă parte:

> Cunoașterea este repartizată social, iar mecanismul acestei repartiții poate deveni obiectul de studiu al unei discipline sociologice. Este adevărat, avem deja o așa-numită sociologie a cunoașterii. Cu toate acestea, cu prea puține excepții, această disciplină, eronat numită astfel, a abordat problema repartiției sociale a cunoașterii doar din unghiul întemeierii

[22] Alfred Schutz, *Collected Papers,* vol. I, Nijhoff, Haga, 1962, p. 149. Sublinierile ne aparțin.

ideologice a adevărului, în funcție de condițiile sociale și îndeosebi de cele economice, sau din acela al implicațiilor sociale ale educației, ori din acela al rolului social al omului cunoscător. Nu sociologii, ci economiștii și filosofii au studiat unele dintre multele aspecte ale problemei.[23]

Deși noi nu am acorda repartizării sociale a cunoașterii locul central la care se referă Schutz, suntem de acord cu critica sa la adresa acelei „discipline eronat numite astfel" și am preluat de la el ideea de bază, potrivit căreia sarcina sociologiei cunoașterii trebuie redefinită. În considerațiile care urmează ne vom bizui în mare măsură pe Schutz, mai ales în preliminariile noastre referitoare la fundamentele cunoașterii din viața cotidiană, și îi suntem profund îndatorați pentru multe aspecte importante ale argumentației noastre ulterioare.

Ipotezele noastre antropologice au fost puternic influențate de Marx, îndeosebi de lucrările sale timpurii, și de implicațiile antropologice derivate din biologia umană de Helmuth Plessner, Arnold Gehlen și alții. Pentru opiniile noastre despre natura realității sociale rămânem îndatorați lui Durkheim și școlii sale de sociologie, deși am modificat întrucâtva teoria sa despre societate, prin introducerea unei perspective dialectice, preluate de la Marx, și am pus un accent mai puternic pe constituirea realității sociale prin înțelesuri subiective, o idee datorată lui Weber.[24] Ipotezele noastre socio-psihologice, importante îndeosebi pentru analiza interiorizării realității sociale, au fost mult influențate de George Herbert Mead și de unele rezultate ale cercetărilor sale, continuate de așa-numita școală simbolic-interacționistă din sociologia americană.[25] Vom indica în note modul în care aceste

---

[23] *Ibidem*, vol. II, 1964, p. 121.

[24] Pentru discuții asupra implicațiilor sociologiei lui Durkheim în sociologia cunoașterii, vezi, Gerard L. DeGré, *Society and Ideology*, Columbia, New York, University Bookstore, 1943, p. 54; R. K. Merton, *op. cit.;* Georges Gurvitch, „Problemes de la sociologie de la connaissance", în *Traité de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, vol. II, p. 103.

[25] După cunoștința noastră, cea mai potrivită abordare a problemelor sociologiei cunoașterii prin prisma interacționismului simbolic a fost propusă de

componente diferite au fost utilizate în schema noastră teoretică. Ne dăm foarte bine seama că într-o astfel de utilizare nu suntem și nu putem fi credincioși pe deplin intențiilor originale ale acestor multiple curente ale teoriei sociale. Dar, așa cum am spus deja, nu ne-am propus un scop exegetic și nici nu vom face o sinteză doar de dragul sintezei. Știm prea bine că, în diferite locuri, deranjăm oarecum pe anumiți gânditori, integrându-le ideile într-o formulare teoretică pe care unii dintre ei ar putea-o cataloga nefamiliară. Drept justificare,

---

Tamotsu Shibutani, „Reference Groups and Social Control", în Arnold Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes*, Houghton Mufflin, Boston, 1962, p. 128. Eșecul încercării interacționiștilor simbolici de a stabili o legătură între psihologia socială a lui Mead și sociologia cunoașterii este legat de „difuzarea" limitată a sociologiei cunoașterii în America, dar motivul teoretic mai profund trebuie căutat în faptul că nici Mead însuși, nici adepții lui de mai târziu nu au elaborat un concept adecvat al structurii sociale. Credem că tocmai din acest motiv integrarea celor două abordări, a lui Mead și a lui Durkheim, este atât de importantă. Putem nota că, așa cum indiferența cu care psihologii sociali din America au privit sociologia cunoașterii i-a împiedicat pe cei dintâi să relaționeze perspectivele lor cu teoria macrosociologică, tot așa ignorarea totală a gândirii lui Mead constituie o deficiență majoră a gândirii sociale neomarxiste din Europa contemporană. Este o ironie faptul că, în timpul din urmă, teoreticienii neomarxiști sunt în căutarea unei legături cu psihologia freudiană (care este fundamental incompatibilă cu presupunerile antropologice ale marxismului), uitând cu totul de existența unei teorii meadiene a dialecticii dintre societate și individ, care ar fi substanțial mai potrivită cu crezul lor. Ca exemplu recent legat de acest fenomen ironic, vezi Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie*, Editions de Minuit, Paris, 1963, altminteri o carte foarte interesantă, în care sunt formulate nemulțumiri la adresa lui Mead la fiecare pagină. O ironie asemănătoare, chiar dacă în alt context, poate fi întâlnită în eforturile americane recente de a apropia marxismul de freudism. Un sociolog european care a fost puternic atras de Mead și de tradiția meadiană în construirea teoriei sociologice este Friedrich Tenbruck. Vezi cartea lui, *Geschichte und Gesellschaft*, University of Freiburg, în curs de publicare, îndeosebi secțiunea intitulată „Realität". Într-un context sistematic diferit de al nostru, dar într-un mod destul de asemănător cu abordarea noastră a problematicii meadiene, Tenbruck discută originea socială a realității și bazele socio-structurale ale conservării realității.

ar trebui să spunem că în istorie recunoștința nu este prin ea însăși o virtute științifică. Am putea cita aici câteva remarci ale lui Talcott Parsons (despre a cărui teorie avem serioase îndoieli, dar cu a cărui intenție integratoare suntem pe de-ntregul de acord):

> Țelul primar al studiului nostru nu constă în a determina și a exprima într-o formă succintă ceea ce au afirmat sau au susținut cutare și cutare scriitori despre subiectul tratat. Și nici să scormonim în fiecare propoziție a „teoriilor" lor pentru a afla dacă ceea ce au afirmat ei se mai poate susține în lumina cunoștințelor sociologice și despre natură din ziua de azi... Studiul trebuie să rămână un studiu în *teoria* socială, nu în *teoriile* sociale. Interesul lui nu rezidă în propozițiile separate care se regăsesc în cărțile acestor oameni, ci într-un singur corp de raționamente teoretice sistematice.[26]

Și, într-adevăr, scopul nostru constă în a ne angaja într-un „raționament teoretic sistematic".

Va deveni limpede curând că încercarea noastră de redefinire a naturii și a scopului sociologiei cunoașterii o deplasează de la periferie în chiar centrul teoriei sociologiei. Îl putem asigura pe cititor că nu revendicăm nici un drept de proprietate asupra etichetei „sociologia cunoașterii". Cel ce ne-a ghidat asupra felului în care trebuie să redefinim problemele și sarcinile acesteia a fost mai degrabă modul nostru de a înțelege teoria sociologică. Am putea descrie cel mai bine drumul pe care ne-am hotărât să-l urmăm invocând două dintre cele mai celebre și mai influente „bilete de drum" pentru sociologie.

Unul din ele a fost dat de Durkheim în cartea sa *The Rules of Sociological Method*, iar celălalt de Weber, în lucrarea *Wirtschaft und Gesellschaft*. Durkheim spune: „Prima și fundamentala regulă este: *Consideră faptele sociale ca lucruri.*"[27] Iar Weber notează: „Atât pentru

---

[26] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, Chicago, 1949, p. V.

[27] Emile Durkheim. *The Rules of Sociological Method*, Free Press, Chicago, 1950, p. 14.

sociologie, în sensul ei de astăzi, cât și pentru istorie, obiectul cunoașterii este complexul de înțelegere a acțiunii în plan subiectiv."[28] Aceste două afirmații nu sunt contradictorii. Societatea dispune, într-adevăr, de fapte obiective. Și ea este clădită, într-adevăr, pe baza unei activități care exprimă un înțeles subiectiv. Incidental, Durkheim avea cunoștință de ultimul aspect, tot așa cum Weber avea cunoștință de cel dintâi. Tocmai caracterul dual al societății, constând din facticitatea obiectivă și înțelegerea subiectivă, face „realitatea ei *sui generis*", pentru a recurge la o altă expresie-cheie a lui Durkheim. Întrebarea centrală care se pune teoriei sociologice poate fi formulată astfel: Cum este posibil ca înțelesuri subiective să devină facticități obiective? Sau, în termeni mai potriviți cu pozițiile teoretice menționate mai sus: Cum este posibil ca activitatea umană (*Handeln*) să producă o lume de lucruri (*choses*)? Cu alte cuvinte, o înțelegere adecvată a „realității *sui generis*" a societății necesită o cercetare a modului în care această realitate este construită. Această cercetare constituie, susținem noi, sarcina sociologiei cunoașterii.

---

[28] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Oxford University Press, New York, 1947, p. 101.

I

Bazele cunoaşterii în viaţa cotidiană

1. Realitatea vieții cotidiene

Deoarece scopul acestui tratat constă în analiza sociologică a realității cotidiene, mai precis a cunoașterii care ne orientează acțiunile în viața de zi cu zi, și întrucât doar tangențial suntem interesați de modul în care această realitate poate apărea în variatele perspective teoretice ale intelectualilor, trebuie să începem prin a clarifica această realitate accesibilă în mod curent membrilor obișnuiți ai societății. Modul în care această realitate obișnuită poate fi influențată de construcțiile teoretice ale intelectualilor și ale altor mânuitori de idei este o altă problemă. Prin urmare, misiunea noastră, deși are un caracter teoretic, se va axa pe înțelegerea unei realități care constituie obiectul de studiu al științei empirice a sociologiei, adică lumea obișnuită, de fiecare zi.

Este evident, așadar, că scopul nostru *nu* este să ne angajăm în filosofie. Cu toate acestea, dacă dorim să înțelegem viața cotidiană, înainte de a trece la analiza sociologică propriu-zisă, trebuie să luăm în considerație caracterul său intrinsec. Viața de zi cu zi se prezintă ca o realitate interpretată de oameni și având pentru ei o semnificație subiectivă, ca o lume coerentă. Ca sociologi, vom lua ca obiect al analizelor noastre tocmai această realitate. În cadrul sociologiei, ca știință empirică, este posibil să considerăm această realitate ca dată, să luăm drept fapte reale anumite fenomene particulare care apar în sânul ei, fără a mai căuta temeiurile acestei realități, obiectiv care revine filosofiei. Cu toate acestea, dat fiind scopul specific al acestui tratat, nu putem să ocolim cu totul aspectul filosofic. Lumea vieții cotidiene

nu este dată doar ca realitate pentru membrii obișnuiți ai societății, în acțiunile subiectiv-semnificative din viața lor. Ea este și lumea care se ivește din gândurile și acțiunile lor și este menținută ca reală de acestea. Înainte de a reveni la sarcina noastră principală, trebuie, prin urmare, să încercăm să clarificăm bazele cunoașterii în viața cotidiană, adică obiectivarea proceselor (și a semnificațiilor) subiective prin care este construită lumea obișnuită intersubiectivă.

Pentru scopul imediat aceasta este doar o sarcină preliminară și nu vom face mai mult decât să schițăm trăsăturile principale a ceea ce credem că este o soluție adecvată a problemei filosofice – adecvată, ne vom grăbi să precizăm, doar în sensul că ea poate servi ca punct de plecare pentru analiza sociologică. Considerațiile care urmează vor avea deci natura unor prolegomene filosofice și, luate ca atare, presociologice. Metoda pe care o considerăm cea mai potrivită pentru clarificarea bazelor cunoașterii în viața cotidiană este aceea a analizei fenomenologice, o metodă pur descriptivă și, ca atare, „empirică", dar nu și „științifică" – în sensul în care înțelegem natura științelor empirice.[1]

Analiza fenomenologică a vieții cotidiene sau, mai degrabă, a experienței subiective din viața de zi cu zi evită orice ipoteze cauzale sau genetice, precum și orice aserțiuni despre statutul ontologic al

[1] Toată această secțiune a tratatului de față se bazează pe lucrarea lui Alfred Schutz și Thomas Luckmann, *Die Strukturen der Lebenswelt* (publicată în engleză sub titlul *The Structures of the Life-Worlds*, Northwestern University Press, Evanston, 1973 – n.tr.). Din acest motiv, ne-am abținut să cităm referințele separate pentru pasajele din lucrarea lui Schutz, deja publicată, în care se discută aceleași probleme. Raționamentul nostru se bazează *in toto* pe ideile lui Schutz, așa cum au fost ele dezvoltate cu contribuția lui Luckmann în lucrarea menționată. Cititorul care dorește să cunoască lucrările deja publicate ale lui Schutz, poate căuta Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Viena, 1960; *Collected Papers*, vol. I și II. Cititorul interesat de adaptarea metodei fenomenologice la analiza lumii sociale poate consulta mai ales *Collected Papers*, vol. I, p. 99, precum și Maurice Natanson (ed), *Philosophy of the Social Sciences*, Random House, New York, 1963, p. 183.

fenomenelor analizate. Este important să ne amintim în continuare acest lucru. Obișnuitul (*common sense*) cuprinde nenumărate interpretări pre și cvasi-științifice ale realității cotidiene, luată ca dată. Dacă vrem să descriem realitatea oferită de simțul comun trebuie să ne raportăm la aceste interpretări și, de asemenea, trebuie să ținem seama de caracterul său dat, considerat ca „de la sine înțeles" – dar vom face acest lucru între paranteze, să le spunem paranteze fenomenologice.

Conștiința este întotdeauna intențională, adică este întotdeauna orientată către obiecte. Niciodată nu putem să percepem substratul probabil al conștiinței ca atare, ci numai conștiința unui lucru sau a altuia. Acest fapt este valabil indiferent dacă obiectul conștiinței este experimentat ca aparținând unei lumi fizice exterioare sau dacă este sesizat ca element al unei realități subiective interioare. Indiferent dacă Eu (acest pronume, folosit aici, ca și în exemplificările următoare, la persoana întâi singular va juca în cele ce urmează rolul de conștiință de sine în viața de zi cu zi) stau și contemplu panorama orașului New York sau dacă îmi dau deodată seama de o neliniște interioară, procesul de conștientizare implicat este intențional în ambele cazuri. Acest fapt nu trebuie interpretat în sensul că starea de conștiință avută pe Empire State Builiding diferă de senzația de neliniște. O analiză fenomenologică minuțioasă ar descoperi diferitele straturi ale experienței și diferitele structuri ale semnificației implicate, de exemplu, în faptul de a fi fost odată mușcat de un câine, în cel al amintirii de a fi fost mușcat de un câine, al fobiei față de câini și așa mai departe. Ceea ce ne interesează aici este caracterul în general intențional al întregii conștiințe.

Obiecte diferite se prezintă conștiinței drept componente ale unor sfere diferite ale realității. Îl percep pe omul cu care lucrez zi de zi ca aparținând unei realități foarte diferite de aceea a figurilor ce-mi apar în vis. Aceste două serii de obiecte îmi introduc în conștiință tensiuni foarte diferite și eu le acord atenție în feluri foarte diferite. Conștiința mea este, prin urmare, capabilă să se miște printre diferite

sfere ale realității. Altfel spus, sunt conștient de lume ca fiind constituită din mai multe realități. Pe măsură ce mă deplasez de la o realitate la alta, trăiesc această trecere ca pe un șoc. Șocul acesta trebuie înțeles ca fiind cauzat de devierea atenției, necesară în această deplasare. Trezirea dintr-un vis ilustrează limpede această deviere.

Printre multiplele realități ale acestei lumi există una care poate fi privită ca realitatea prin excelență. Aceasta este realitatea vieții cotidiene. Poziția sa privilegiată o îndreptățește la titlul de realitate supremă. Tensiunea conștiinței este maximă în viața de zi cu zi; altfel spus, ea se impune conștiinței masiv, urgent și cu putere. Este imposibil să fie ignorată, iar prezența sa imperativă nu poate fi diminuată. Prin urmare, realitatea vieții cotidiene mă constrânge să fiu foarte atent, să-mi trăiesc viața cotidiană în stare de trezie. Această stare de deplină trezie a existenței cotidiene în realitatea curentă și de sesizare continuă a ei o consider ca fiind normală și evidentă de la sine, ea constituind atitudinea mea firească.

Eu sesizez realitatea de zi cu zi ca fiind o realitate ordonată. Fenomenele sale sunt prestabilite în tipare ce par a fi independente de perceperea mea și care se impun acesteia. Realitatea cotidiană pare deja obiectivată, constituită adică dintr-o ordonare a obiectelor care au fost desemnate *ca* obiecte înaintea intrării mele în scenă. Limbajul folosit zilnic îmi oferă permanent obiectivările necesare și stabilește ordinea în care ele capătă înțeles și cadrul în care viața zilnică are sens pentru mine. Eu trăiesc într-o zonă precis definită; folosesc unelte obișnuite de lucru și de trai, de la deschizătoare de conserve la mașini de sport, toate regăsindu-se în vocabularul tehnic al societății în care trăiesc. Trăiesc în mijlocul unui păienjeniș de relații umane, pornind de la clubul meu de șah și sfârșind cu granițele Statelor Unite, care, de asemenea, sunt ordonate prin limbaj. Limbajul marchează în acest fel coordonatele vieții mele în societate și-mi umple viața cu obiecte folositoare și pline de înțeles.

Realitatea vieții zilnice este organizată în jurul unui „aici“ al corpului meu și al unui „acum“ al prezentului meu. Acest „aici și acum“ constituie focarul atenției mele în raport cu realitatea vieții cotidiene. *Realissimum*-ul conștiinței mele mi se prezintă în viața cotidiană sub forma acestui „aici și acum“. Realitatea vieții zilnice nu este însă epuizată de aceste prezențe imediate, ci cuprinde și fenomene care nu sunt prezente „aici și acum“. Aceasta înseamnă că trăiesc viața zilnică în funcție de variatele grade de apropiere sau de îndepărtare de ea, spațial și temporal. Cea mai apropiată de mine este zona vieții de zi cu zi, direct accesibilă manipulării mele corporale. Această zonă conține lumea mea imediată, lumea în care acționez ca să-i modific realitatea sau lumea în care muncesc. În această lume a acțiunii, conștiința îmi este condusă de motive pragmatice, adică atenția îmi este, în esență, determinată de ceea ce fac, de ce am făcut sau de ce anume plănuiesc să fac. În acest sens, ea este prin excelență lumea *mea*. Știu, desigur, că realitatea vieții cotidiene are și zone care nu-mi sunt accesibile pe această cale, dar fie că ele nu mă interesează din punct de vedere pragmatic, fie mă interesează doar indirect, în măsura în care ar putea deveni pentru mine zone potențial amenințătoare. De regulă, interesul meu pentru zonele îndepărtate este mai mic și, în mod sigur, mai puțin urgent. Mă interesează foarte mult ansamblul de obiecte cu care am de-a face în activitățile mele zilnice – de pildă uneltele din garaj, dacă sunt mecanic. Mă interesează, chiar dacă mai puțin, ce se petrece în laboratoarele de testare din fabricile de automobile din Detroit – chiar dacă este foarte puțin probabil să lucrez vreodată în aceste laboratoare, dar ceea ce se face acolo va afecta cu siguranță viața mea de zi cu zi. Pot fi, de asemenea, interesat de ceea ce se întâmplă la Cape Kennedy sau în spațiul cosmic, dar acest interes este o chestiune personală, o preferință „de timp liber“ mai curând decât o necesitate urgentă a traiului meu zilnic.

Realitatea vieții cotidiene mi se mai prezintă ca o lume intersubiectivă, o lume pe care eu o împart cu alții. Această intersubiectivitate

diferențiază clar realitatea cotidiană de alte realități pe care le cunosc. Dacă în lumea visurilor sunt singur, știu că lumea vieții zilnice este la fel de reală pentru ceilalți ca și pentru mine. De fapt, nu pot trăi în această lume cotidiană fără a intra în acțiune și a comunica continuu cu ceilalți. Știu că atitudinea mea firească față de această lume corespunde cu atitudinea celorlalți, că și ei înțeleg obiectivările prin care se ordonează această lume, că ei o organizează în jurul existenței lor, că *ei* trăiesc în ea „aici și acum“ și au proiecte pentru a lucra în ea. Știu, de asemenea, că ceilalți au anumite perspective asupra acestei lumi care pot diferi de ale mele. Ceea ce este „aici“ pentru mine este „acolo“ pentru ei. „Acum“-ul meu nu se suprapune pe deplin cu al lor. Proiectele mele diferă de ale lor și pot chiar intra în conflict cu acestea din urmă. Cu toate acestea, știu că trăiesc împreună cu ei într-o lume comună.

Încă și mai important, știu că există o corespondență continuă între înțelesurile *mele* și înțelesurile *lor* asupra acestei lumi, că împărtășim un același simțământ față de realitatea ei. Atitudinea firească este atitudinea conștiinței obișnuite tocmai pentru că se raportează la o lume care este comună multor oameni. Cunoașterea obișnuită este cunoașterea pe care eu o împărtășesc cu alții în cursul activităților normale, obișnuite, de fiecare zi.

Realitatea vieții cotidiene este considerată în mod firesc *a fi* însăși realitatea. Ea nu necesită verificări suplimentare, simpla ei prezență este suficientă. Pur și simplu, ea *există,* ca un fapt de la sine evident și la îndemână. *Știu* că este reală. Deși pot să mă îndoiesc de realitatea ei, sunt obligat să renunț la această îndoială, deoarece trăiesc normalitatea vieții cotidiene. Această suspendare a îndoielii este într-atât de fermă, încât pentru a o abandona, cum aș fi tentat să o fac, prin meditație filosofică sau religioasă, ar trebui să trec printr-o situație limită. Lumea vieții cotidiene se autoproclamă, iar dacă doresc să pun în discuție această proclamare trebuie să depun efort deliberat, deloc ușor. Tranziția de la atitudinea naturală la cea teoretică a filosofului

sau a omului de știință ilustrează acest aspect. Nu toate aspectele acestei realități sunt însă la fel de lipsite de probleme. Viața cotidiană este divizată în sectoare, dintre care unele sunt percepute prin rutină, iar altele pentru că ridică diverse probleme. Să presupunem că sunt un mecanic auto și că mă pricep de minune la toate automobilele fabricate în Statele Unite. Tot ce are legătură cu ele constituie pentru mine o chestiune de rutină, o fațetă neproblematică a vieții mele cotidiene. Dar într-o zi, în garaj, cineva își face apariția și îmi cere să-i repar un Volkswagen. Atunci sunt obligat să intru în lumea problematică a automobilelor fabricate în străinătate. Pot face acest lucru fără tragere de inimă sau cu o curiozitate profesională, dar în ambele cazuri sunt pus în fața unor probleme care nu mai sunt de rutină. În același timp, desigur, nu voi părăsi realitatea vieții mele cotidiene. Mai mult chiar, aceasta se îmbogățește pe măsură ce asimilez cunoștințele și priceperea cerute de repararea mașinilor străine. Realitatea cotidiană cuprinde ambele tipuri de domenii atâta vreme cât ceea ce pare a fi o problemă nu aparține unei realități cu totul diferite (de exemplu, realitatea fizicii teoretice sau a coșmarurilor). Atât timp cât deprinderile vieții zilnice continuă fără întrerupere, ele apar ca fiind neproblematice.

Dar chiar și sectorul neproblematic al realității cotidiene rămâne așa doar în mod provizoriu, adică până când continuitatea sa este întreruptă de apariția unei probleme. Atunci când aceasta se întâmplă, realitatea vieții cotidiene caută să integreze sectorul problematic în ceea ce este deja neproblematic. Cunoașterea întemeiată pe simțul comun cuprinde o serie de instrucțiuni despre cum se poate face acest lucru. De pildă, oamenii alături de care lucrez nu reprezintă o problemă pentru mine atâta vreme cât își îndeplinesc muncile lor de rutină, familiare, cu care sunt obișnuiți – bătând la mașină, să zicem, la un birou alăturat. Ei devin problematici dacă își întrerup aceste activități de rutină – adunându-se, să zicem, într-un colț și vorbind în șoaptă. Dacă mă întreb asupra sensului acestei conduite neobișnuite,

îmi apar un număr de posibilități pe care cunoașterea mea comună le poate reintegra în rutina neproblematică a vieții de fiecare zi: ei se pot consulta despre cum se repară o mașină de scris defectă sau poate că vreunul dintre ei a primit un ordin urgent de la șef ș.a.m.d. Dar s-ar putea să mă gândesc că ei discută hotărârea sindicatului de a declanșa o grevă, subiect care nu se numără printre preocupările mele, dar care este cuprins în spectrul de probleme pe care cunoașterea mea comună le poate trata. Îl va trata însă *ca* pe o problemă simplă și nu o va reintegra direct în sectorul neproblematic al vieții cotidiene. Dacă în schimb ajung la concluzia că acești colegi au înnebunit cu toții subit, problema cu care mă confrunt este de cu totul alt gen. Sunt pus în fața unei probleme care transcende granițele realității cotidiene și indică o realitate cu totul diferită. Într-adevăr, concluzia mea că acești colegi au înnebunit implică *ipso facto* că ei au intrat într-o lume diferită de lumea comună a vieții cotidiene.

În comparație cu realitatea vieții cotidiene, alte realități par niște zone de semnificație cu totul limitate, enclave în realitatea supremă, marcate prin înțelesuri și moduri de experiență strict delimitate. Realitatea supremă le învăluie din toate părțile și conștiința revine întotdeauna la realitatea supremă, ca dintr-o excursie. Acest lucru este vizibil chiar din exemplele de mai sus, al realității visului sau a gândirii teoretice. „Comutări" similare au loc între lumea vieții cotidiene și lumea jocului, atât în jocul copiilor, cât și, mai evident, în cel al adulților. Teatrul oferă un excelent exemplu pentru un asemenea joc al adulților. Tranziția între realități este marcată prin ridicarea și căderea cortinei. Când aceasta se ridică, spectatorul este „transportat în altă lume", cu înțelesurile proprii și cu o ordine care poate avea mai mult sau mai puțin de-a face cu ordinea vieții zilnice. Când ea cade, spectatorul „revine la realitate", adică în realitatea supremă a vieții cotidiene, în comparație cu care realitatea prezentată pe scenă apare simplistă și efemeră, oricât de convingătoare ar fi fost reprezentația cu câteva momente mai înainte. Experiența estetică și cea religioasă

sunt fecunde în producerea unor treceri de acest fel, deoarece arta și religia sunt producătoare prolifice de zone personale de semnificații.

Toate zonele personale de semnificație se caracterizează prin distragerea atenției de la realitatea cotidiană. Deși există, desigur, abateri ale atenției *în cadrul* vieții cotidiene, trecerea spre o zonă personală de înțelesuri este de un gen cu mult mai radical. Sub tensiune pot avea loc modificări radicale. În contextul experienței religioase această modificare a fost numită „salt". Este important să subliniem totuși că realitatea cotidiană își păstrează statutul său de supremație chiar și în cazul unor astfel de salturi. Acest lucru este asigurat, categoric, de limbaj. Limbajul obișnuit de care dispun pentru obiectivarea experiențelor mele este înrădăcinat în viața de zi cu zi și mă reorientează către aceasta chiar și atunci când îl folosesc pentru interpretarea experiențelor din zonele personale de înțelesuri. De regulă, eu „deformez" realitatea acestor experiențe de îndată ce încep să folosesc limbajul obișnuit pentru a le interpreta, adică „trec" experiențele neobișnuite înapoi, spre realitatea supremă a vieții cotidiene. Acest fapt este ușor de văzut în cazul visului, dar este tipic și pentru cei care încearcă să descrie lumi de semnificații teoretice, estetice sau religioase. Fizicianul teoretician afirmă că noțiunea sa de spațiu nu poate fi comunicată prin limbaj, întocmai ca artistul care se referă la semnificația creațiilor sale sau ca misticul care abordează contactele pe care le are cu divinitatea. Toți aceștia însă – visătorul, fizicianul, artistul și misticul – trăiesc *de asemenea* în realitatea cotidiană. Și una dintre problemele lor principale constă tocmai în a interpreta coexistența acestei realități cu enclavele de realitate în care s-au aventurat.

Lumea vieții de zi cu zi este structurată atât spațial, cât și temporal. Structura spațială este destul de marginală pentru a face obiectul acestor considerații. Nu vom spune decât că și ea are o dimensiune socială, în virtutea faptului că domeniul meu de manifestare se intersectează cu al celorlalți. Mai importantă pentru obiectivele noastre este structura temporală a vieții cotidiene.

Temporalitatea este o proprietate intrinsecă a conștiinței. Fluxul conștiinței este întotdeauna ordonat temporal. Întrucât temporalitatea este accesibilă intrasubiectiv, se poate face o diferențiere între multiplele sale nivele. Fiecare individ este conștient de curgerea interioară a timpului, iar aceasta se bazează pe ritmurile fiziologice ale organismului, deși nu este identică cu acestea. Nu vom intra într-o analiză detaliată a acestor niveluri ale temporalității intrasubiective, întrucât ar depăși cu mult scopul acestei introduceri. Cum am mai spus însă, și intersubiectivitatea are în viața cotidiană o dimensiune temporală. Lumea cotidiană are propriul timp standard, care este accesibil intersubiectiv. Acest timp standard poate fi înțeles ca intersecția dintre timpul cosmic și calendarul stabilit social, fundamentat pe secvențele temporale ale naturii, pe de o parte, și pe timpul interior, cu diferențierile sale deja menționate, pe de altă parte. Între aceste variate niveluri ale temporalității nu poate exista niciodată o simultaneitate totală, așa cum arată clar, de exemplu, experiența așteptării. Atât organismul meu, cât și societatea în care trăiesc îmi impun, mie și timpului meu interior, anumite secvențe de evenimente care implică așteptarea. S-ar putea să doresc să particip la un eveniment sportiv, dar trebuie să aștept până mi se vindecă genunchiul rănit. Sau trebuie să aștept încheierea unor formalități care să ateste calificarea mea oficială pentru participare. Se poate vedea lesne că structura temporală a vieții cotidiene este extrem de complexă, deoarece nivelele diferite ale temporalității prezente empiric trebuie corelate „din mers".

Structura temporală a vieții cotidiene mă pune față în față cu o facticitate pe care trebuie să o evaluez, în raport cu care trebuie să-mi sincronizez propriile proiecte. În realitatea cotidiană eu găsesc timpul continuu și finit; întreaga mea existență în această lume este în mod continuu ordonată de timpul său, ba chiar este învăluită de acesta. Viața mea este un episod în curgerea convențională a timpului. Timpul

era acolo înainte ca eu să mă fi născut și va rămâne acolo și după ce voi muri. Conștiința morții mele inevitabile face ca *pentru mine* acest timp să fie finit. Pentru a-mi pune în practică proiectele dispun numai de o anumită perioadă de timp și cunoașterea acestui fapt îmi influențează atitudinea față de respectivele proiecte. Dar, întrucât nu vreau să mor, această cunoaștere aduce în proiectele mele o anxietate subiacentă. Astfel, nu voi putea repeta la nesfârșit participarea mea la evenimente sportive. Știu că îmbătrânesc. S-ar putea chiar ca aceasta să fie ultima ocazie în care am șansa să particip. Așteptarea mea va fi tensionată în măsura în care limita timpului îmi afectează proiectele.

Așa cum deja am menționat, structura temporală este și coercitivă. Nu pot inversa după voia mea secvențele impuse de ea – „mai întâi lucrurile dintâi" constituie un element esențial al cunoașterii mele despre viața cotidiană. Astfel, nu mă pot prezenta la un examen înainte de a fi urmat niște programe educaționale, nu-mi pot practica profesia înainte de a fi trecut acest examen și așa mai departe. Aceeași structură temporală oferă, de asemenea, și istoricitatea care determină situația mea în lumea cotidiană. M-am născut la o anumită dată, am intrat la școală la alta, am început să muncesc la altă dată ș.a.m.d. Aceste date sunt însă „localizate" într-o istorie cu mult mai cuprinzătoare, iar această „localizare" modelează în mod decisiv situația mea. Astfel, m-am născut în anul marii prăbușiri a sistemului bancar, atunci când tata și-a pierdut întreaga avere, am intrat la școală exact înainte de revoluție, am început să lucrez imediat după ce a izbucnit războiul ș.a.m.d. Structura temporală a vieții cotidiene nu numai că impune secvențe prearanjate în „agenda" unei singure zile, dar îmi organizează și biografia. În cadrul coordonatelor stabilite de această structură temporală, îmi înțeleg mai bine „agenda" mea zilnică și biografia generală. Ceasul și calendarul mă asigură, de fapt, că sunt un „om al timpului meu". Viața cotidiană își păstrează pentru mine aspectul său

de realitate numai în cadrul acestei structuri temporale. Astfel, în cazul în care aș putea fi „dezorientat“, dintr-un motiv sau altul (de pildă, pentru că am fost implicat într-un accident de mașină și am leșinat), simt o nevoie aproape instinctivă să mă „reorientez“ în structura temporală a vieții cotidiene. Privesc la ceas și încerc să-mi amintesc în ce zi mă aflu. Prin acest simplu act reintru în realitatea vieții cotidiene.

2. Interacțiunea socială în viața cotidiană

Realitatea vieții cotidiene este împărtășită cu alții. Dar cum au trecut acești „alții“ prin experiența vieții cotidiene? Și aici este posibil să facem o distincție între mai multe tipuri de asemenea experiențe.

Experiența cea mai importantă cu ceilalți se petrece în situații de tip față în față, care este cazul prototip al interacțiunii sociale. Toate celelalte cazuri derivă din acesta.

Într-o situație față în față îl întâlnesc pe celălalt într-un prezent concret și viu, împărtășit de amândoi. Eu știu că în același prezent concret mă întâlnește și el. „Aici și acum“-ul meu și al lui se influențează reciproc pe durata situației față în față. Ca rezultat, apare un schimb continuu între expresivitatea lui și a mea. Îl văd zâmbind, apoi reacționând la încruntarea mea, apoi zâmbind din nou când zâmbesc iar și viceversa, iar această reciprocitate continuă a actelor expresive este accesibilă, simultan, amândurora. Aceasta înseamnă că, într-o situație față în față, subiectivitatea celuilalt îmi este accesibilă printr-un maximum de simptome. Desigur, eu pot interpreta greșit unele dintre aceste simptome. Eu pot crede că celălalt îmi zâmbește, când, de fapt, el mă privește cu condescendență. Cu toate acestea, nici o altă formă de interacțiune socială nu poate exprima largul spectru de simptome ale subiectivității ce apar într-o situație „față în față“. Numai în acest caz subiectivitatea celuilalt este atât de categoric „apropiată“. Toate celelalte forme de relaționare cu celălalt sunt, într-o măsură sau alta, „distante“.

Într-o situație față în față celălalt este pe deplin real. Această realitate este o parte a realității globale a vieții cotidiene și, ca atare, este masivă și constrângătoare. Desigur, „celălalt“ îmi poate apărea ca real fără ca eu să-l fi întâlnit față în față – datorită reputației lui, să zicem, sau pentru că doar am corespondat cu el. Cu toate acestea, el devine real pentru mine numai atunci când îl întâlnesc față în față. Se poate, desigur, argumenta că celălalt este mai real pentru mine, într-o situație față în față, decât sunt eu însumi. Fără îndoială, eu „mă cunosc pe mine însumi“ mai bine decât îl cunosc pe el. Propria subiectivitate îmi este accesibilă într-un mod în care a lui nu-mi poate fi accesibilă, indiferent cât de „apropiată“ ar fi relația dintre noi. Trecutul meu îmi stă la dispoziție în memorie într-o completitudine cu care însă nu aș putea reconstitui vreodată trecutul lui, oricâte lucruri mi-ar povesti el despre acest trecut Dar această „cunoaștere mai bună“ despre mine însumi necesită reflecție. Ea nu îmi apare imediat. Celălalt însă *este* nemijlocit cunoscut în situația față în față. Ca urmare, „ce este el“ este o informație care îmi este mereu accesibilă. Această accesibilitate este continuă și prereflexivă. Dimpotrivă, „ce sunt eu“ nu-mi este o informație accesibilă. Pentru a o căpăta trebuie să opresc spontaneitatea continuă a trăirilor mele și să-mi îndrept atenția deliberat către mine însumi. Mai mult chiar, o astfel de reflecție asupra propriei persoane este de obicei prilejuită de atitudinea pe care *celălalt* o adoptă față de mine. Este un răspuns tipic de „oglindire“ a atitudinii celuilalt.

Decurge de aici că relațiile cu ceilalți în situații de tip față în față sunt foarte flexibile. Privind lucrurile dintr-o perspectivă negativă, se poate spune că este destul de greu să impui niște modele rigide în interacțiunile față în față. Orice modele ai introduce, ele vor fi continuu modificate prin extrem de multicolorul și subtilul schimb de semnificații subiective aflat în curs. De exemplu, eu îl pot privi pe celălalt ca pe un individ cu totul neprietenos și să reacționez – după un tipar al „relațiilor neprietenoase“, așa cum le înțeleg eu. Într-o situație

față în față, celălalt m-ar putea pune în fața unor atitudini și acte care contrazic acest tipar, poate chiar până la punctul la care să fiu obligat să abandonez tiparul ca fiind inaplicabil și să le consider ca fiind prietenești. Altfel spus, tiparul nu poate susține dovezile copleșitoare ale subiectivității celuilalt, care-mi devin accesibile în situația față în față. Dimpotrivă, îmi este cu mult mai ușor să trec cu vederea astfel de dovezi atâta vreme cât nu-l întâlnesc pe celălalt față în față. Chiar și în cazul unei relații relativ „apropiate“, cum ar fi aceea menținută numai prin corespondență, eu pot respinge aspirațiile la prietenie ale celuilalt, ca nereprezentând de fapt atitudinea lui subiectivă față de mine, deoarece în această corespondență pur și simplu îmi lipsește prezența reală, imediată, continuă și masivă a expresivității sale. Este posibil ca eu să interpretez greșit intențiile celuilalt, chiar și în situația față în față, dar este la fel de posibil ca și celălalt să-și ascundă „ipocrit“ intențiile sale. Oricum, atât interpretarea eronată, cât și „ipocrizia“ sunt mai greu de susținut în interacțiunea față în față decât în formele mai puțin „apropiate“ ale relațiilor sociale.

Pe de altă parte, îl pot percepe pe celălalt prin mijlocirea unor scheme tipizante chiar și într-o situație față în față, deși aceste scheme sunt mai „vulnerabile“ la interferență cu el decât în cazul formelor mai „îndepărtate“ de interacțiune. Altfel spus, deși comparativ este mai greu să se impună modele rigide interacțiunii față în față, chiar și aceasta este conturată încă de la început dacă are loc în cadrul rutinei cotidiene. (Putem amâna pentru mai târziu cazurile de interacțiune dintre persoane complet străine, care nu au un fond comun de experiență cotidiană.) Realitatea vieții cotidiene conține scheme tipizante în funcție de care ceilalți sunt percepuți și „tratați“ în întâlnirile față în față. Astfel, îl pot percepe pe celălalt ca „bărbat“, ca „european“, în calitate de „client“ sau ca „un individ jovial“ ș.a.m.d. Toate aceste tipizări influențează pe parcurs interacțiunea mea cu el, de exemplu, când îi propun să facem un tur al orașului, noaptea, înainte de a încerca să-i vând un produs. Interacțiunea noastră față în

față va fi modelată prin aceste tipizări atâta vreme cât ele nu devin problematice prin interferența cu el. Astfel, el poate arăta că, deși este „bărbat“, „european“ și „client“, este de asemenea un moralist convins și că ceea ce părea la început a fi jovialitate este de fapt expresia disprețului față de americani, în general, și, mai ales, față de comercianții americani. În această situație, desigur că schema mea tipizantă va trebui schimbată și seara proiectată ar trebui reprogramată în concordanță cu această modificare. Dacă nu sunt astfel alterate, tipizările vor rămâne valabile până la obținerea unor date noi și vor determina acțiunile mele în situația dată.

Schemele tipizante implicate în situații față în față sunt, desigur, reciproce. Celălalt, de asemenea, mă percepe într-o manieră tipizantă – ca fiind „bărbat“, „american“, „comerciant“, „un băiat simpatic“. Tipizările lui sunt la fel de susceptibile la interferența mea ca și ale mele la interferența lui. Cu alte cuvinte, cele două scheme tipizante intră într-o „negociere“ continuă în situația față în față. În viața cotidiană, o astfel de „negociere“ este susceptibilă de a fi prearanjată într-un mod tipic – cum se întâmplă în procesul tipic de „târguială“ dintre vânzător și cumpărător. Prin urmare, de cele mai multe ori contactele mele cu alții în viața cotidiană sunt tipice în dublu sens – îl văd pe celălalt *ca* pe un tip și interacționez cu el într-o situație care este ea însăși tipică.

Tipizările interacțiunii sociale devin din ce în ce mai anonime pe măsură ce se îndepărtează de situația față în față. Orice tipizare are, desigur, un caracter anonim la început. Dacă îl etichetez pe prietenul meu Henry ca fiind un membru al categoriei X (ca fiind englez, de exemplu), interpretez, *ipso facto*, cel puțin anumite aspecte ale comportării sale ca fiind rezultatul acestei tipizări – de exemplu, gusturile sale culinare sunt tipice englezilor, ca și manierele sale sau unele reacții emoționale etc. Asta înseamnă că aceste caracteristici și acțiuni ale prietenului meu Henry aparțin *oricui* face parte din categoria englezilor, adică percep aceste aspecte ale ființei sale în termeni

anonimi. Cu toate acestea, atât timp cât prietenul meu Henry este accesibil în plenitudinea expresivității sale într-o situație față în față, el va altera imaginea mea tipizată despre englezul anonim și se va manifesta ca un individ unic și deci atipic – adică întocmai ca prietenul meu Henry. Anonimitatea tipului este, în mod evident, mai puțin susceptibilă la acest gen de individualizare atunci când interacțiunea față în față ține de trecut (prietenul meu Henry, *englezul*, fostul meu coleg de la universitate), când este de natură superficială și trecătoare (englezul pe care l-am întâlnit în tren) sau când nu a avut niciodată loc (concurenții mei de afaceri din Anglia).

Un aspect important al experienței altora în viața cotidiană este prin urmare caracterul direct sau indirect al acestei experiențe, în orice moment este posibil să fac o distincție între partenerii cu care interacționez în situații față în față și alți indivizi, care sunt doar contemporanii mei, cei despre care îmi aduc aminte într-o măsură mai mare sau mai mică sau cei despre care știu doar din auzite. În situații față în față dispun de probe directe asupra individului, a acțiunilor sau trăsăturilor sale etc. Acest lucru nu se întâmplă în cazul contemporanilor – despre aceștia am doar cunoștințe vagi, mai mult sau mai puțin sigure. Mai mult, de indivizii din jurul meu trebuie să țin seama în situații față în față, pe când spre cei care-mi sunt numai contemporani pot cel mult să-mi îndrept gândul, deși nu sunt obligat să o fac. Anonimitatea crește pe măsură ce trec de la prima categorie la cealaltă, deoarece caracterul anonim al tipizărilor prin care percep indivizii în situații față în față este în permanență „completat" de pluralitatea simptomelor „vii" referitoare la o ființă umană concretă.

Asta nu este, desigur, totul. Există deosebiri evidente în ceea ce privește experiența mea despre cei care-mi sunt doar contemporani. Cu unii dintre ei am avut deseori experiența unor situații față în față și mă aștept să-i reîntâlnesc din nou (ca pe prietenul meu Henry); pe alții mi-i *amintesc* ca ființe umane concrete dintr-o întâlnire anterioară (blonda pe lângă care am trecut pe stradă), dar întâlnirea a

fost scurtă și, foarte probabil, nu se va repeta. Despre mulți alții *știu* că sunt ființe umane, dar îi pot percepe doar prin mijlocirea unor tipizări anonime mai mult sau mai puțin corelate (concurenții mei britanici, Regina Angliei). În această ultimă categorie pot face iar o distincție între parteneri pe care i-aș putea întâlni în situații față în față (concurenții britanici) și parteneri potențiali, dar improbabili (Regina Angliei).

Gradul de anonimitate care caracterizează experiența mea cu ceilalți în viața cotidiană depinde însă de încă un factor. Pe vânzătorul de ziare din colțul străzii îl întâlnesc la fel de des ca și pe soția mea. El este însă mai puțin important pentru mine și nu sunt în relații strânse cu el. El poate rămâne relativ anonim pentru mine. Gradul de interes și gradul de intimitate se pot combina, crescând sau micșorând anonimitatea experienței. Ele o pot de asemenea influența independent unul de celălalt. Pot fi în termeni destul de apropiați cu mulți membri ai unui club de tenis și în termeni foarte formali cu șeful meu. Cu toate acestea, cei dintâi, deși nu sunt complet anonimi, pot fi puși laolaltă sub eticheta „gașca de la club", în timp ce ultimul iese în evidență ca un individ unic. Și, în sfârșit, anonimitatea poate deveni aproape completă în cazul unor tipizări care nu vor deveni vreodată individualizate – cum ar fi „cititorul tipic al ziarului *Times*" din Londra. „Sfera" tipizării – și deci a anonimității sale – poate fi extinsă, în ultimă instanță, până la a vorbi de „opinia publică britanică".

Realitatea socială a vieții cotidiene este deci percepută printr-un continuum de tipizări, care devin cu timpul anonime, pe măsură ce sunt mai îndepărtate de „aici și acum"-ul situației față în față. La un pol al acestui continuum se află acei „alții" cu care eu interacționez frecvent și intens în situații față în față – „cercul meu interior", cum ar putea fi numit. La celălalt pol se află abstracții anonime, care prin natura lor nu sunt accesibile în interacțiuni față în față. Structura socială este suma acestor tipizări și a tiparelor recurente de interacțiune stabilite cu ajutorul acestora. Ca atare, structura socială constituie un element esențial al realității cotidiene.

Ar mai trebui menționat aici încă un aspect, deși nu-l vom putea dezvolta. Relațiile mele cu alții nu sunt mărginite la prieteni, rude, asociați sau simpli contemporani. Trebuie să intru în relație și cu predecesorii sau succesorii mei, cu toți cei care m-au precedat sau mă vor urma în istoria lungă a societății mele. Cu excepția celor care mi-au fost asociați în trecut (prietenul meu Henry, decedat), la alți predecesori mă refer prin tipizări anonime – „stră-străbunicii mei imigranți“ sau, chiar mai mult, „Părinții Fondatori“ ai Statelor Unite. Succesorii mei, din motive lesne de înțeles, sunt tipizați într-un mod de asemenea anonim – „copiii copiilor mei“ sau „generațiile viitoare“. Aceste tipizări sunt proiecții absolut găunoase, complet lipsite de conținut individualizat, în timp ce tipizările predecesorilor au un oarecare conținut, chiar dacă excesiv de mitic. Caracterul anonim al celor două feluri de tipizări nu împiedică totuși pătrunderea lor ca elemente în realitatea vieții cotidiene, uneori chiar într-un mod foarte imperativ. La urma urmei, îmi pot sacrifica viața din devotament pentru Părinții Fondatori, dar, la fel de bine, și pentru generațiile următoare.

3. Limbajul și cunoașterea în viața cotidiană

Expresivitatea umană este capabilă de obiectivare, adică să se manifeste prin produse ale activității umane care devin apoi accesibile atât producătorilor lor, cât și altor semeni, ca elemente ale unei lumi comune. Astfel de obiectivări servesc ca indicii mai mult sau mai puțin durabile ale proceselor subiective ale producătorilor lor, ceea ce le permite să-și extindă disponibilitatea dincolo de situațiile față în față în care semenii pot fi percepuți direct. De exemplu, într-o situație față în față o atitudine subiectivă de mânie este exprimată direct printr-o varietate de indicii corporale — mina facială, poziția generală a corpului, anumite mișcări ale brațelor sau picioarelor ș.a.m.d. Aceste indicii sunt permanent accesibile în situațiile față în față, ceea ce permite de fapt accesul la subiectivitatea altuia. Aceleași indicii sunt incapabile să supraviețuiască după ce a trecut prezentul viu al unei situații față în față. Mânia poate fi însă obiectivată și prin intermediul unei arme. Să zicem că m-am certat cu cineva, care mi-a dat destule semnale evidente ale mâniei sale. În noaptea următoare mă trezesc cu un cuțit înfipt în tăblia de deasupra patului. Cuțitul *ca* obiect real, exprimă într-un fel mânia adversarului meu. El îmi deschide drumul către subiectivitatea lui, cu toate că atunci când l-a aruncat eu dormeam și nu l-am văzut, iar el a fugit după ce a ratat ținta. Dacă las cuțitul acolo unde este înfipt, mă pot uita la el în dimineața următoare și îmi va evoca mânia celui care l-a aruncat. Apoi pot veni și alții și, privind cuțitul, pot ajunge la aceleași concluzii. Prin urmare, cuțitul înfipt deasupra patului meu a devenit un element

accesibil obiectiv al realității pe care eu o împărtășesc cu adversarul meu și cu alți oameni. Se poate presupune că acest cuțit nu a fost anume fabricat cu scopul exclusiv de a fi aruncat *în mine*. Dar el exprimă o intenție subiectivă de violență, fie că aceasta a fost motivată de mânie sau de considerente utilitare, cum ar fi acela de a omorî pentru hrană. Arma *ca* obiect din lumea reală, continuă să fie privită ca exprimând o intenție generală de violentare, ușor de recunoscut de către oricine știe ce semnificație are o armă. Prin urmare, arma este, în egală măsură, un produs uman și o obiectivare a subiectivității umane.

Realitatea vieții cotidiene nu este saturată cu obiectivări; ea doar devine posibilă datorită lor. Sunt în permanență înconjurat de obiecte care „proclamă“ intențiile subiective ale semenilor din jur, cu toate că uneori îmi vine greu să fiu sigur în privința a ce anume „proclamă“ un anumit obiect, mai ales dacă el este produs de oameni pe care nu i-am cunoscut bine sau chiar deloc în situații față în față. Orice etnolog sau arheolog poate depune mărturie despre asemenea dificultăți, dar simplul fapt că el le *poate* depăși și poate reconstitui doar din vestigii intențiile subiective ale unor oameni ale căror societăți au dispărut de milenii constituie o dovadă grăitoare a puterii trainice a obiectivării omului.

Un caz special, dar foarte important, de obiectivare este acela al semnalizării, adică al producerii de semnale. Un semnal poate fi deosebit de alte obiectivări prin intenția sa explicită de a servi ca un indicator pentru o anumită semnificație subiectivă. Desigur, orice obiectivare este susceptibilă de a fi utilizată ca semnal, deși ea nu a fost inițial produsă cu această intenție. De exemplu, o armă a fost probabil inițial produsă pentru vânătoare, dar după aceea (într-un ceremonial, să zicem) ea a devenit un semnal pentru agresivitate și violență. Există însă unele obiectivări care încă de la început au servit explicit ca semnale. De exemplu, în loc să arunce un cuțit spre mine (un act care era probabil intenționat să mă ucidă, dar despre care

se poate presupune de asemenea că era intenționat doar să-mi semnalizeze această posibilitate), adversarul meu ar fi putut să deseneze cu negru un X pe ușa mea, un semn, că în prezent suntem dușmani. Un astfel de semnal, care nu are alt scop decât de a indica înțelesul subiectiv dat de cel care l-a făcut, este astfel accesibil obiectiv în realitatea comună pe care el și eu o împărtășim cu alți oameni. Eu îi recunosc înțelesul, ca și ceilalți oameni, semnul fiind, de fapt, acceesibil și producătorului său ca o „rămășiță" a intenției sale inițiale. Din cele de mai sus este limpede că există o mare fluiditate între utilizările instrumentală și semnalizatoare ale unor obiectivări. Cazul special al magiei, în care există o foarte interesantă îmbinare a acestor două tipuri de utilizări, nu va face obiectul preocupărilor noastre aici.

Semnalele sunt grupate în câteva sisteme. Există, astfel, sisteme de semnale gestuale, de mișcări corporale modelate, de diferite seturi de obiecte materiale etc. Semnalele și sistemele de semnale sunt obiectivări în sensul că sunt accesibile în mod obiectiv în afara exprimării „aici și acum" a intențiilor subiective. Această „separabilitate" față de exprimarea imediată a subiectivității este de asemenea legată de semnalele care necesită prezența mediatoare a corpului. Astfel, executarea unui dans care exprimă o intenție agresivă este un lucru cu totul diferit de faptul de a urla sau a amenința cu pumnii într-o criză de furie. Aceste din urmă acte exprimă subiectivitatea mea „aici și acum", în timp ce primul act poate fi oarecum detașat de această subiectivitate – poate că în timpul dansului nu sunt deloc furios sau agresiv, dar dansez pentru că sunt plătit să fac asta de către cineva care *este* furios. Cu alte cuvinte, dansul poate fi separat de subiectivitatea dansatorului într-un mod în care urletul *nu poate* fi separat de cel care urlă. Atât dansul, cât și urletul sunt manifestări ale expresivității corporale, dar numai cel dintâi are caracteristicile unui semnal obiectiv accesibil. Toate semnalele și sistemele de semnale se caracterizează prin „separabilitate", dar ele pot fi diferențiate în funcție de gradul în care pot fi detașate de situațiile față în față. Astfel, dansul

este, în mod evident, mai puțin detașat decât un obiect material care semnalizează același înțeles subiectiv.

Limbajul, care poate fi definit aici ca un sistem de semnale vocale, este cel mai important sistem de semnale din societatea umană. El se întemeiază pe capacitatea intrinsecă a organismului uman de expresivitate vocală, dar despre limbaj putem începe să vorbim abia după ce expresiile vocale au devenit apte să se desprindă de „aici și acum"-ul stărilor subiective. Dacă urlu, mârâi, mormăi sau șuier, nu se constituie încă într-un limbaj, deși respectivele expresii vocale pot deveni lingvistice dacă sunt integrate într-un sistem de semnale obiectiv accesibil. Obiectivările obișnuite ale vieții de fiecare zi sunt conservate în principal prin semnificare lingvistică. Viața de fiecare zi a omului se desfășoară, mai presus de toate, cu ajutorul și prin intermediul limbajului pe care el îl împarte cu cei din jur. Prin urmare, înțelegerea limbajului este esențială pentru înțelegerea realității vieții cotidiene.

Limbajul își are originile în situațiile față în față, dar poate fi cu ușurință desprins de ele. Asta nu doar pentru că eu pot țipa în întuneric sau la mare distanță, pot vorbi la telefon sau prin radio sau pot transmite semnificația lingvistică prin scris (acest ultim mod constituind de fapt un sistem de semnalizare de ordinul secund). Separarea limbajului se realizează într-o măsură mai mare în funcție de capacitatea sa de a comunica înțelesuri care nu sunt expresii directe ale subiectivității „aici și acum"-ului. Limbajul împarte această capacitate cu alte sisteme de semnalizare, dar varietatea și complexitatea sa îl fac cu mult mai ușor detașabil de situația față în față decât oricare altul (de exemplu, un sistem de gesticulație). Pot vorbi despre nenumărate subiecte care nu sunt prezente într-o situație față în față, inclusiv despre subiecte a căror experiență directă n-am avut-o și nici n-o voi avea vreodată. Pe această cale, limbajul este capabil să devină depozitarul obiectiv al unor vaste acumulări de semnificații și experiențe, pe care apoi le poate conserva de-a lungul timpului și le poate transmite generațiilor următoare.

Într-o situație față în față limbajul dispune de calitatea inerentă de reciprocitate, care îl distinge de orice alt sistem de semnale. Producerea continuă de semnale vocale în conversație poate fi bine sincronizată cu intențiile subiective curente ale celor care discută. Vorbesc în timp ce gândesc și tot așa face și partenerul meu de conversație. Amândoi auzim ce spune celălalt, chiar în momentul în care o spunem, ceea ce permite accesul continuu, sincronizat și reciproc la cele două subiectivități ale noastre, o apropiere intersubiectivă în situația față în față pe care nici un alt sistem de semnalizare nu o poate duplica. Mai mult chiar, mă aud *pe mine însumi* în timp ce vorbesc; propriile înțelesuri subiective îmi devin astfel, în mod continuu și obiectiv accesibile și, *ipso facto*, ele devin „mai reale“ pentru mine. Un alt fel de a pune această problemă ar putea fi acela al unui punct atins mai sus, privind „mai buna mea cunoaștere“ a celuilalt, în comparație cu ceea ce cunosc despre mine însumi într-o situație „față în față“. Acest fapt aparent paradoxal a fost explicat mai înainte prin accesibilitatea masivă, continuă și prereflexivă a ființei celuilalt într-o situație față în față, comparativ cu necesitatea reflectării pentru disponibilizarea ființei mele. Dar, în acest caz, când îmi obiectivez propria ființă prin mijlocirea limbajului, ea îmi devine accesibilă masiv și continuu mie însumi și, în mod simultan, îi pot răspunde spontan, fără a „întrerupe“ reflecția deliberat. Se poate spune așadar că limbajul face ca subiectivitatea mea să devină „mai reală“ nu numai pentru partenerul meu de discuție, dar și pentru mine însumi. Această capacitate a limbajului de a cristaliza și a stabiliza în folosul meu propria subiectivitate este păstrată (chiar cu unele modificări) pe măsură ce limbajul este separat de situația „față în față“. Această caracteristică foarte importantă a limbajului este bine surprinsă în zicala: „Omul trebuie să vorbească despre sine până ajunge să se cunoască“.

Limbajul s-a născut din viața cotidiană și se raportează în principal la aceasta; el se referă mai presus de toate la realitatea pe care eu o trăiesc cu conștiința pe deplin trează, dominată de o motivație

pragmatică (adică de semnificații direct legate de acțiuni prezente sau viitoare) și pe care eu o împărtășesc cu ceilalți într-un mod firesc, de la sine înțeles. Cu toate că limbajul poate fi folosit și pentru referirea la alte realități, care vor fi discutate în continuare, chiar și în acest caz el își păstrează temeiurile în realitatea obișnuită a vieții cotidiene. Ca sistem de semnalizare, limbajul are calitatea obiectivității. Întâlnesc limbajul ca facticitate exterioară mie și totuși el exercită un efect coercitiv asupra mea. Limbajul mă obligă să intru în anumite tipare. Nu pot recurge la sintaxa germană atâta vreme cât vorbesc engleza; nu pot folosi cuvinte inventate de băiatul meu de trei ani dacă vreau să comunic în afara familiei mele; trebuie să țin seama de standardele actuale ale vorbirii corecte în diferite ocazii, chiar dacă le-aș prefera pe ale mele, „nepotrivite". Limbajul mă înzestrează cu o posibilitate de-a gata pentru obiectivarea continuă a experienței mele în curs de desfășurare. Altfel spus, limbajul are o flexibilitate comunicativă atât de vastă, încât îmi permite să obiectivez o mare varietate de experiențe întâlnite în cursul vieții. Limbajul tipizează de asemenea experiențele, ceea ce-mi permite să le includ în categorii largi, care au înțeles nu numai pentru mine, ci și pentru cei din jur. Pe măsură ce tipizează, limbajul și anonimizează experiențele, deoarece o experiență tipizată poate, în principiu, să fie repetată de oricine intră în categoria respectivă. De exemplu, m-am certat cu soacra mea. Această experiență concretă și subiectiv unică este tipizată lingvistic în categoria „necaz cu soacra". Sub această formulare, ea are sens pentru mine, pentru alții și, probabil, pentru soacra mea. Aceeași tipizare atrage însă după sine și anonimitatea. Nu numai eu, dar și *oricine* altcineva (mai exact, oricine din categoria „ginere") poate avea „necazuri cu soacra". Pe această cale, experiențele mele biografice sunt grupate continuu în categorii generale de înțelesuri care sunt reale atât obiectiv, cât și subiectiv.

Datorită capacității sale de a transcende „aici și acum"-ul, limbajul leagă între ele diferite zone din realitatea cotidiană și le integrează

într-un întreg cu sens. Aceste transcenderi au dimensiuni spațiale, temporale și sociale. Prin limbaj pot depăși fisura dintre zona mea de manifestare și a altuia, îmi pot sincroniza propria succesiune temporală biografică cu a altuia și pot conversa cu acesta despre indivizi sau colectivități cu care nu ne aflăm în prezent într-o interacțiune față în față. Ca rezultat al acestor acte de transcendere, limbajul este capabil să „facă prezente“ o varietate de obiecte care sunt „aici și acum“ absente spațial, temporal și social. Prin aceasta, o vastă cantitate de experiențe și semnificații pot fi obiectivate „aici și acum“. Mai simplu spus, o întreagă lume poate fi actualizată prin limbaj, în orice moment. Această putere de transcendere și de integrare a limbajului se păstrează și atunci când nu conversez în mod real cu altul. Prin obiectivare lingvistică, o întreagă lume îmi poate fi înfățișată în orice moment, chiar și atunci când „vorbesc cu mine însumi“ în timp ce gândesc de unul singur. În ceea ce privește relațiile sociale, limbajul îi „face prezenți“ pentru mine nu numai pe cei care sunt fizic absenți în acel moment, ci și pe cei dintr-un trecut amintit sau reconstruit, ca și pe cei proiectați ca figuri imaginare în viitor. Toate aceste „prezențe“ pot fi pline de înțeles, desigur, în realitatea vieții cotidiene aflată în curs de desfășurare.

Mai mult, limbajul este capabil să transceandă cu totul realitatea vieții cotidiene. El se poate raporta la experiențe care aparțin unor zone personale de semnificație și poate cuprinde mai multe sfere discrete ale realității. De exemplu, eu pot interpreta „înțelesul“ unui vis integrându-l lingvistic în ordinea vieții zilnice. O astfel de integrare transpune realitatea discretă a visului în realitatea vieții cotidiene, transformând-o într-o enclavă a acesteia din urmă. Visul devine acum semnificativ în funcție de realitatea cotidiană, și nu prin realitatea lui separată. Enclavele produse printr-o astfel de translare aparțin, într-un anumit sens, ambelor sfere ale realității. Ele sunt „localizate“ într-o realitate, dar „se referă“ la cealaltă.

Orice temă semnificativă care acoperă în acest fel mai multe sfere ale realității poate fi definită ca un simbol, iar modalitatea lingvistică prin care se realizează o astfel de transcendere poate fi numită limbaj simbolic. La nivel simbolic, semnalizarea lingvistică atinge, deci, desprinderea maximă de „aici și acum-ul" vieții cotidiene și limbajul se avântă spre regiuni care sunt nu numai *de facto*, dar și *a priori* inaccesibile experienței zilnice. Limbajul construiește acum enorme edificii de reprezentări simbolice, care domină de la mare înălțime realitatea vieții cotidiene, ca niște prezențe gigantice dintr-o altă lume. Religia, filosofia, arta și știința sunt, istoric vorbind, cele mai importante sisteme simbolice de acest fel. A le numi astfel nu înseamnă altceva decât că, în pofida desprinderii maxime de experiența zilnică pe care construcția acestor sisteme o necesită, ele pot fi și devin, într-adevăr, extrem de importante pentru realitatea vieții cotidiene. Limbajul este capabil nu numai să construiască simboluri foarte abstracte față de experiența zilnică, dar și să „readucă" aceste simboluri în viața obișnuită și să le înfățișeze ca elemente obiectiv reale ale cotidianului. În acest fel, simbolismul și limbajul simbolic devin constituenți esențiali ai realității vieții și ai perceperii cotidiene, curente a acestei realități. Individul trăiește zilnic într-o lume de semnale *și* de simboluri.

Limbajul clădește domenii sau zone semantice de semnificație, delimitate lingvistic. La organizarea acestor domenii semantice contribuie vocabularul, gramatica și sintaxa Astfel, limbajul edifică scheme de clasificare pentru a diferenția obiectele prin „gen" (care nu are nimic de-a face cu sexul, se înțelege) sau prin „număr"; modalități de a formula enunțuri despre acțiuni, nu numai despre stări; modalități de a indica gradul de apropiere, de intimitate socială etc. De exemplu, în limbile care fac distincția între vorbirea personală și cea formală cu ajutorul prenumelor (ca *tu* și *vous* în franceză, sau *du* și *Sie* în germană), această distincție marchează coordonatele unui domeniu semantic care ar putea fi numit „zonă de intimitate". Aceasta este

o lume a *tutoiement*-ului sau a *Bruderschaft*-ului (A „tutuirii“ în limba română, n.tr.), care cuprinde o bogată colecţie de înţelesuri permanent accesibile pentru ordonarea experienţei mele sociale. Un asemenea domeniu semantic există, fireşte, şi pentru vorbitorul de limbă engleză, deşi acesta este şi mai mult delimitat lingvistic. Sau, pentru a da un alt exemplu, suma obiectivărilor lingvistice care ţin de profesia mea constituie un alt domeniu semantic, care ordonează cu sens toate evenimentele de rutină care au loc în activitatea mea zilnică. În domeniile semantice astfel construite este posibil să obiectivăm, să conservăm şi să acumulăm nu numai experienţa biografică, dar şi pe cea istorică. Acumularea, desigur, este selectivă, domeniile semantice determinând ce anume va fi reţinut şi ce va fi „uitat“ din experienţa totală a individului şi a societăţii. Datorită acestei acumulări se constituie o rezervă, un stoc social de cunoştinţe, care sunt transmise din generaţie în generaţie şi devin accesibile individului în viaţa de zi cu zi. În lumea obişnuită a vieţii cotidiene, eu trăiesc având la îndemână corpusuri de cunoştinţe specifice. Mai mult chiar, ştiu că şi alţii împărtăşesc cu mine cel puţin o parte din aceste cunoştinţe şi ei ştiu că eu ştiu acest lucru. Interacţiunea mea cu ceilalţi în viaţa cotidiană este, prin urmare, în mod constant influenţată de participarea noastră comună la acest stoc de cunoştinţe accesibile social.

Stocul social de cunoştinţe include cunoaşterea propriei situaţii, precum şi a limitelor sale. De exemplu, ştiu că sunt sărac şi că, în consecinţă, nu pot spera să locuiesc într-un cartier select. Această cunoaştere este desigur comună atât celor care sunt săraci, cât şi celor aflaţi într-o situaţie mai privilegiată. Participarea la stocul social de cunoştinţe permite deci „plasarea“ indivizilor în societate şi „tratarea“ lor în mod adecvat. Acest lucru nu este posibil pentru cineva care nu ia parte la această cunoaştere, de exemplu un străin, care poate să nu-şi dea seama că sunt sărac, poate pentru că criteriile de sărăcie sunt diferite în societatea lui – cum pot susţine că sunt sărac când port pantofi şi nu par deloc flămând?

Deoarece viața cotidiană este dominată de o motivație pragmatică, cunoașterea-„rețetă“ – cunoașterea limitată la competența practică în acțiuni de rutină – ocupă un loc proeminent în stocul social de cunoștințe. De exemplu, folosesc zilnic telefonul în anumite scopuri practice personale. Știu cum să fac acest lucru. Știu, de asemenea, și ce să fac dacă telefonul meu este deranjat – ceea ce nu înseamnă că știu cum să-l repar, dar știu cui să mă adresez pentru asta. Cunoașterea mea cuprinde și informații mai ample despre sistemul comunicării prin telefon. Știu, de exemplu, că unii oameni au numere secrete, că în anumite împrejurări pot stabili o legătură simultană, la mare distanță, cu doi parteneri, că trebuie să țin seama de diferența dintre fusele orare dacă vreau să vorbesc cu cineva din Hong Kong etc. Toată această „știință“ telefonică este cunoaștere-„rețetă“, deoarece nu se referă decât la ceea ce trebuie să știu pentru scopurile mele practice imediate și, posibil, viitoare. Nu mă interesează *de ce* telefonul funcționează așa cum funcționează, nu mă interesează corpusul enorm de cunoștințe științifice și tehnice care au condus la inventarea și perfecționarea lui și nici acele utilizări ale telefonului care nu au legătură cu scopurile mele, să zicem combinarea sa cu radioul pe unde ultrascurte pentru comunicare maritimă. În mod asemănător, posed o cunoaștere-„rețetă“ despre cum funcționează relațiile interumane. De exemplu, știu ce trebuie să fac pentru a completa o cerere de pașaport. Tot ce mă interesează este obținerea pașaportului după o anumită perioadă de așteptare. Nu cunosc și nici nu mă interesează procedura urmată în birourile poliției, cine hotărăște și prin câte etape trece cererea, ce ștampile se pun pe pașaport și cine le pune. Nu întreprind un studiu asupra modului în care lucrează birocrația guvernamentală – tot ceea ce doresc este să plec în vacanță în străinătate la o anumită dată. Interesul pentru funcționarea internă a organismelor care emit pașapoarte mi se poate deștepta doar dacă nu capăt pașaportul la data necesară. În acest caz, tot așa cum chem depanatorul dacă telefonul mi se defectează, recurg la un expert în

eliberarea pașapoartelor, un avocat, să zicem, sau la deputatul care mă reprezintă în Congres sau la Uniunea Americană pentru Libertățile Civice. *Mutatis mutandis*, o mare parte a stocului social de cunoștințe constă din cunoștințe-„rețetă“, menite să rezolve problemele de rutină. De regulă, atâta vreme cât problemele pot fi stăpânite și rezolvate pe această cale, prea puțin mă interesează ce se petrece dincolo de această cunoaștere pragmatică.

Stocul social de cunoștințe diferențiază realitatea după gradul său de familiaritate. Ele oferă informații complexe și detaliate cu privire la acele domenii ale vieții cotidiene cu care am de-a face cel mai frecvent. Despre sectoarele mai îndepărtate ele îmi oferă însă informații cu mult mai generale și mai imprecise. Ca urmare, cunoașterea despre propria ocupație și despre lumea acesteia este foarte bogată și specifică, în timp ce cunoștințele mele despre lumea ocupațională a altora sunt foarte sumare. Stocul social de cunoaștere mă mai înarmează și cu schemele tipizante necesare activităților principale ale vieții cotidiene, nu numai cu tipizările celorlalți, discutate mai înainte, ci și cu tipizări ale tuturor evenimentelor și experiențelor, atât sociale, cât și naturale. Astfel, eu trăiesc într-o lume de rude, colegi de muncă și funcționari publici care pot fi recunoscuți. În această lume, trec prin experiența unor reuniri familiale, întruniri profesionale sau întâlniri cu poliția rutieră. „Fundalul“ acestor evenimente este de asemenea tipizat în stocul meu de cunoaștere. Lumea mea este structurată cu deprinderi aplicabile pe vreme bună sau pe vreme proastă, într-un anotimp cu epidemie de gripă sau în cazul în care-mi intră ceva în ochi. „Știu ce să fac“ cu privire la toți acești ceilalți și la toate evenimentele care se ivesc în viața mea zilnică. Prezentându-mi-se ca un tot integrat, stocul social de cunoștințe mă înzestrează, de asemenea, cu mijloacele de a integra în el elemente ale propriei cunoașteri. Cu alte cuvinte, „ceea ce știe toată lumea“ își are logica sa, și aceeași logică poate fi aplicată și pentru ordonarea diferitelor lucruri pe care

eu le știu. De exemplu, știu că prietenul meu Henry este englez și că este punctual. Deoarece „toată lumea știe“ că punctualitatea este o trăsătură englezească, acum pot integra aceste două elemente ale cunoașterii mele despre Henry într-o categorie care capătă sens prin prisma stocului social de cunoaștere.

Valabilitatea cunoștințelor mele despre viața cotidiană este dată de la sine, pentru mine și pentru ceilalți, până la apariția unor noi fapte, adică până când se ivește o problemă care nu poate fi soluționată în termenii cunoscuți. Atâta vreme cât cunoașterea mea funcționează satisfăcător, sunt în general pregătit să-mi suspend îndoielile asupra ei. În anumite situații desprinse din realitatea cotidiană – spunând un banc, la teatru sau în biserică, când mă angajez într-o speculație filosofică – s-ar putea să mă îndoiesc de anumite elemente ale ei. De exemplu, ca om de afaceri știu că lipsa de politețe față de parteneri costă scump. Pot râde la o glumă nu prea îndrăzneață, pot fi mișcat de performanța unui actor sau de predica unui preot care preamărește virtutea și pot ceda, filosofic, într-o dezbatere în care se susține că toate relațiile sociale sunt guvernate de Regula de Aur. După ce am râs, am fost mișcat și am filosofat, mă reîntorc în lumea „serioasă“ a oamenilor de afaceri, recunosc din nou logica preceptelor sale și acționez corespunzător. Propriile precepte devin pentru mine problematice „în cel mai înalt grad“ doar atunci când nu reușesc să „transmită mesajul“ spre lumea pentru care le consideram aplicabile.

Cu toate că stocul social de cunoaștere înfățișează lumea cotidiană într-un mod integrat, diferențiat conform unor zone de familiaritate și de îndepărtare, el lasă în întuneric totalitatea acestei lumi. Altfel spus, realitatea vieții cotidiene apare întotdeauna ca o zonă de luciditate în spatele căreia se află un fundal întunecat. În timp ce unele zone ale realității sunt iluminate, altele sunt umbrite. Nu pot ști tot ce trebuie știut despre această realitate. Chiar dacă, de exemplu, sunt

un fel de despot în familia mea și știu acest lucru, nu cunosc toți factorii care contribuie la succesul permanent al despotismului meu. Știu că ordinele îmi sunt întotdeauna respectate, dar nu pot fi sigur de toate etapele și de toate motivele care se interpun între emiterea și executarea lor. Apar mereu fapte ce se petrec „în spatele meu". Acest lucru este *a fortiori* adevărat atunci când intervin relații sociale mai complexe decât cele familiale – și explică, întâmplător, de ce despoții sunt mereu nervoși. Cunoașterea mea despre viața cotidiană are calitatea unui instrument care deschide un drum printr-o pădure și, pe măsură ce face acest lucru, proiectează un con îngust de lumină asupra a ceea ce urmează imediat sau în jur; de fiecare parte a drumului e întuneric. Această imagine este mult mai sugestivă, desigur, pentru realitățile multiple în care viața cotidiană transcende continuu. Această afirmație ar putea fi parafrazată poetic, chiar dacă nu exhaustiv, spunând că realitatea vieții cotidiene este întunecată de penumbrele viselor noastre.

Cunoașterea pe care o am despre viața cotidiană este structurată în funcție de elementele ei relevante sale. Unele dintre acestea sunt determinate de interesele mele pragmatice imediate, altele de situația mea generală în societate. Pentru mine este irelevant cum procedează soția mea când îmi gătește gulașul favorit, atâta vreme cât acesta iese așa cum îmi place. Este irelevant pentru mine dacă acțiunile unei companii scad câtă vreme eu nu sunt acționar acolo; sau dacă printre catolici se înregistrează o tendință de înnoire doctrinară dacă eu sunt ateu; sau dacă este posibil acum să zbori fără oprire în Africa, dacă eu nu doresc să mă duc acolo. Totuși structurile mele de relevanță se intersectează cu ale altora în multe privințe, în funcție de lucrurile „interesante" pe care le comunicăm unul celuilalt. Un element important al cunoașterii pe care o am despre viața cotidiană este cunoașterea structurii de relevanță a altora. Astfel, eu știu „foarte bine" că nu trebuie să-i povestesc doctorului problemele mele legate de

investiții, avocatului despre durerile mele ulceroase sau contabilului faptul că sunt în căutarea adevărului religios. Structurile de relevanță fundamentale pentru viața cotidiană îmi sunt oferite de-a gata de stocul social de cunoștințe. Știu că „vorbăria femeilor“ este irelevantă pentru mine ca bărbat, că „speculațiile deșarte“ sunt irelevante pentru mine ca om de acțiune etc. În sfârșit, stocul social de cunoștințe ca întreg are propria structură de relevanță. Astfel, este irelevant să studiezi mișcarea stelelor pentru a prezice cursul acțiunilor pe piață în funcție de stocul de cunoaștere obiectivat de societatea americană, dar este relevant să fii atent la scăpările cuiva pentru a afla câte ceva despre viața sa sexuală etc. Și invers, în alte societăți astrologia poate fi foarte relevantă pentru economie, analiza vorbirii destul de irelevantă pentru viața erotică etc.

Mai trebuie menționată aici o singură observație finală, aceea privind distribuția socială a cunoașterii. În viața cotidiană, cunoașterea este distribuită social, posedată în grade diferite de diferiți indivizi și de tipuri de indivizi. Nu-mi împart cunoașterea în mod egal cu cei din jur și, de asemenea, pot exista anumite cunoștințe pe care nu le împart cu nimeni. Îmi împărtășesc cunoștințele profesionale colegilor de muncă, dar nu și familiei mele, și pot să nu destăinui niciodată cuiva dintre cunoștințele mele despre cum se trișează la jocul de cărți. Distribuirea socială a cunoașterii privind anumite elemente ale realității vieții cotidiene poate deveni foarte complexă și chiar de neînțeles pentru cineva din afară. Nu numai că nu am cunoștințele care m-ar putea vindeca, probabil, de o suferință fizică, dar îmi lipsesc chiar și cunoștințele pe care nenumărații specialiști în medicină pretind că le au pentru lecuirea bolii de care sufăr. În asemenea cazuri, apelez nu numai la sfatul unor experți, dar, în prealabil, și la cel al unor experți în probleme de experți. Distribuirea socială a cunoașterii începe deci cu simplul fapt că eu nu știu tot ceea ce știu cei din jur și invers, și culminează cu sisteme extrem de complexe

și de esoterice de expertiză. Cunoașterea *modului* în care este distribuit stocul de cunoștințe accesibil social este, chiar dacă numai în linii mari, un element important al aceluiași stoc de cunoaștere. În viața zilnică știu, cel puțin la modul superficial, ce trebuie să ascund și față de cine, cui trebuie să mă adresez pentru informații despre ceea ce nu știu și, în general, ce tipuri de indivizi ar putea să posede astfel de cunoștințe.

II

Societatea ca realitate obiectivă

1. Instituționalizarea

a. Organismul și activitatea

Omul ocupă o poziție specială în regnul animal.[1] Spre deosebire de alte mamifere superioare, el nu dispune de un ambient specific speciei[2] și nici de un mediu structurat prin propria organizare instinctuală. Nu există ceva care să poată fi numită „o lume a omului", în sensul în care vorbim de o lume a câinilor sau o lume a cailor. Chiar dacă au anumite capacități de învățare și de acumulare, câinele ca individ sau calul ca individ se află într-o relaționare în mare măsură stabilă cu mediul, pe care îl împărtășesc cu toți ceilalți membri ai speciei respective. O implicație evidentă a acestui fapt este că, în comparație cu omul, câinii și caii sunt distribuiți cu mult mai restrictiv într-o anumită arie geografică specifică lor. Specificitatea mediului acestor

---

[1] Despre lucrări biologice recente privind poziția deosebită a omului în lumea animală, vezi Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre*, Rowohlt, Hamburg, 1958; F.J.J. Buytendijk, *Mensch und Tier*, Rowohlt, Hamburg, 1958; Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburg, Rowohlt, 1956). Cele mai importante evaluări ale acestor perspective biologice prin prisma antropologiei filosofice sunt cele ale lui Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 și 1965) și Arnold Gehlen (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 și 1950). Gehlen a fost acela care a dezvoltat mai departe aceste perspective în funcție de o teorie sociologică a instituțiilor (îndeosebi în cartea sa, *Urmensch und Spätkultur*, 1956). Pentru o introducere în această ultimă teorie, vezi Peter L. Berger și Hansfried Kellner, „Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", în *Social Research*, vol. 32 (1965), nr. 1, p. 110.

[2] Expresia „mediu propriu al speciei" este preluată de la Von Uexküll.

animale înseamnă însă cu mult mai mult decât o simplă delimitare geografică. Ea se referă și la caracterul biologic stabil al relației lor cu mediul, chiar dacă se are în vedere variabilitatea geografică. În acest sens, toate animalele neumane, ca specii și ca indivizi, trăiesc în lumi închise, ale căror structuri sunt predeterminate de alcătuirea biologică a multor specii animale. Comparativ, relația omului cu mediul său se caracterizează prin deschiderea spre lume.[3] Nu numai că el a reușit să se stabilească pe cea mai mare parte a suprafeței planetei, dar relația sa cu mediul înconjurător este doar imperfect structurată după constituția sa biologică. Aceasta din urmă, desigur, îi permite să se angajeze în felurite activități, însă faptul că el a continuat să ducă o existență nomadă într-un loc și s-a îndreptat spre agricultură în altul nu poate fi explicat pe baza unor procese pur biologice. Asta nu înseamnă, desigur, că în relațiile omului cu mediul nu există limitări determinate biologic; alcătuirea sa senzorială și motorie specifică impune limitări evidente în ce privește spectrul său de posibilități. Specificitatea constituției biologice a omului ține mai curând de componenta sa instinctuală.

Organizarea instinctuală a omului poate fi caracterizată ca subdezvoltată comparativ cu a celorlalte mamifere superioare. Omul dispune de forță, desigur, dar ea este extrem de nespecializată și nedirecționată. Ceea ce înseamnă că organismul uman este capabil să se folosească de constituția dată într-o gamă foarte largă și permanent variabilă de activități. Această particularitate a organismului uman își are rădăcinile în dezvoltarea sa ontogenetică.[4] Într-adevăr, dacă examinăm chestiunea prin prisma dezvoltării biologice, putem spune că perioada fetală a organismului uman se extinde aproximativ

---

[3] Implicațiile antropologice ale expresiei „deschidere spre lume“ au fost puse în evidență de Plessner și Gehlen.

[4] Particularitatea organismului uman ca fiind de natură ontogenetică a fost revelată îndeosebi prin cercetările lui Portmann.

un an după naștere.[5] O dezvoltare biologică intrauterină, care la animale este completă încă din corpul mamei, la copilul uman se încheie abia după separarea de uter. În această perioadă, copilul se află nu numai *în* lumea exterioară, dar și interacționează *cu aceasta* prin numeroase modalități complexe.

Organismul uman continuă, prin urmare, să se dezvolte biologic *după* ce a intrat în relație cu mediul său. Cu alte cuvinte, procesul de devenire a omului se petrece în interrelație cu mediul. Afirmația capătă sens dacă ne gândim că acest mediu este deopotrivă natural și uman. Altfel spus, ființa umană aflată în dezvoltare interacționează nu numai cu un anumit mediu natural, dar și cu o ordine culturală și socială specifică, cu care intră în contact prin intermediul acelor indivizi „semnificativi“* care o au în grijă.[6] Nu numai că supraviețuirea copilului uman depinde de anumite rânduieli sociale, dar chiar și direcția dezvoltării sale biologice este social determinată. Încă din momentul nașterii, dezvoltarea fizică a omului, de fapt chiar o mare parte a ființei sale biologice este supusă unor permanente interferențe social determinate.

În ciuda limitelor fiziologice evidente impuse căilor posibile și diferite de a deveni om în această dublă interrelație ambientală, organismul uman manifestă o mare maleabilitate în răspunsurile pe care le dă forțelor care acționează asupra lui. Acest lucru este deosebit de limpede atunci când se observă flexibilitatea constituției biologice a

---

[5] Opinia că perioada fetală a omului se întinde de-a lungul primului an de viață a fost sugerată de Portmann, care a denumit acest an „Frühjahr extrauterine“.

* În privința folosirii termenilor de „alți semnificativi“ și „ceilalți semnificativi“ în această lucrare, vezi și referințele II. 6 (p. 150) și III. 18 (p. 159) (n.tr.).

[6] Sintagma „alți semnificativi“ a fost preluată de la Mead, Pentru teoria lui Mead a ontogenezei sinelui, vezi cartea sa, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934. O culegere utilă a scrierilor lui Mead este Anselm Strauss (ed.), *George Herbert Mead on Social Psychology*, University of Chicago Press, Chicago, 1964. Pentru o discuție sugestivă ulterioară, vezi Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead*, Public Affairs Press, Washington, 1956.

omului supus unor variate determinări socio-culturale. Etnologic, este un loc comun faptul că modurile de a deveni și de a fi om sunt la fel de numeroase ca și culturile umane. Umanitatea este socio-cultural variabilă. Cu alte cuvinte, nu există natură umană în sensul de substrat biologic fixat care să determine variabilitatea formațiunilor socio-culturale. Natură umană există doar în sensul unor constante antropologice (de exemplu, deschiderea către lume și maleabilitatea structurii instinctuale) care delimitează și permit constituirea formațiunilor socio-culturale ale omului. Forma specifică în care este modelată această omenie este însă determinată de acele formațiuni și se raportează la numeroasele lor variante. Deși putem afirma că omul are o anumită natură, mai semnificativ ar fi să spunem că omul își construiește propria natură sau, mai simplu, că omul se produce pe sine însuși.[7]

Maleabilitatea organismului uman și susceptibilitatea sa la o interferență social determinată este cel mai bine ilustrată prin dovezile etnologice privind sexualitatea.[8] Deși omul are înclinații sexuale comparabile cu cele ale altor mamifere superioare, sexualitatea umană se caracterizează printr-un grad înalt de maleabilitate. Ea nu numai ca este relativ independentă de ritmurile temporale, dar este flexibilă

---

[7] Între concepția că omul este o ființă care se autoproduce și concepția că el are o „natură umană" există o dihotomie fundamentală. Aceasta constituie o deosebire antropologică decisivă între Marx și orice perspectivă sociologică (mai ales una bazată pe psihologia socială meadiană), pe de o parte, și Freud și majoritatea perspectivelor psihologice nefreudiene, pe de alta. O clarificare a acestei diferențe este foarte importantă pentru ca între domeniile actuale ale sociologiei și psihologiei să existe o interacțiune semnificativă. Chiar și în sânul teoriei sociologice însesi este posibil să distingem între diferite poziții în funcție de apropierea lor de polii „sociologic" și „psihologic". Vilfredo Pareto este poate cel care se apropie cel mai mult de polul „psihologic" în sociologia propriu-zisă. Întâmplător, acceptarea sau respingerea ipotezei „naturii umane" are implicații interesante și în funcție de ideologiile politice, dar acest aspect nu-și avea locul în lucrarea de față.

[8] În legătură cu această problemă, pot fi citate lucrările lui Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, Margaret Mead, Clyde Kluckhohn și George Murdock.

atât cu privire la obiectele către care se orientează, cât și în ceea ce privește modalitățile sale de exprimare. Probe etnologice arată că, în chestiunea sexuală, omul este capabil de aproape orice. Imaginația sexuală a omului poate fi stimulată până la nivelul unei pofte febrile, dar este improbabil ca el să invoce vreo imagine care să nu corespundă cu ceea ce, într-o altă cultură, constituie o normă stabilită sau, cel puțin, un caz asemănător, întâmplat deja. Dacă termenul de „normalitate" urmează să se refere la ceea ce este fundamental din punct de vedere antropologic sau la ceea ce este universal din punct de vedere cultural, atunci nici el, nici antonimul său nu pot fi aplicați cu înțeles la variatele forme ale sexualității umane. În același timp, în orice cultură sexualitatea umană este desigur direcționată, uneori chiar rigid structurată. Orice cultură are o configurație sexuală distinctă, are propriile matrici specializate de conduită sexuală și propriile supoziții „antropologice" în domeniul sexual. Relativitatea empirică a acestor configurații, imensa varietate și bogata lor inventivitate arată că ele sunt produsul formațiunilor socio-culturale ale omului, și nu al unei naturi umane fixate biologic.[9]

Perioada în care organismul uman se dezvoltă spre maturitate, în interrelație cu ambientul său, coincide și cu perioada în care se formează sinele omului. Formarea sinelui trebuie, prin urmare, să fie înțeleasă prin raportare atât la dezvoltarea sa biologică, cât și la procesul social în care ambianța naturală și umană sunt intermediate de alte persoane semnificative, de „alți semnificativi", pe scurt.[10] Bazele genetice ale sinelui sunt asigurate, evident, încă de la naștere. Dar sinele, așa cum va fi el experimentat mai târziu, ca o identitate care, subiectiv și obiectiv, poate fi recunoscută, nu este înnăscut. Aceleași procese subiective care determină formarea completă a organismului produc sinele cu aspectul său particular, relaționat cultural. Caracterul

---

[9] Opinia prezentată despre maleabilitatea sexuală a omului se înrudește cu concepția lui Freud despre caracterul inițial neformat al libidoului.

[10] Acest aspect este explicat în teoria lui Mead despre geneza socială a sinelui.

sinelui ca produs social nu este limitat la configurația particulară pe care individul o identifică a fi el însuși (de exemplu, ca fiind „bărbat“, în modul specific în care această identitate este definită și formată în cadrul culturii respective), ci exprimă înzestrarea psihologică complexă, care servește ca o anexă a acelei configurații particulare (de exemplu, emoții, atitudini și chiar reacții somatice „bărbătești“). Prin urmare, se înțelege de la sine că organismul, și chiar sinele, nu pot fi în mod adecvat înțelese dacă sunt separate de contextul social în care s-au format.

Dezvoltarea obișnuită a organismului uman și a sinelui uman într-un mediu social determinat este legată de relația specific umană dintre organism și sine. Această relație este oarecum ciudată.[11] Pe de o parte, omul *este* un corp, în același sens în care acest lucru se poate spune despre oricare alt organism animal. Pe de alta, omul *are* un corp. Adică omul se percepe pe sine însuși ca o entitate care nu este identică cu corpul său, ci, din contra, el poate dispune de acest corp. Cu alte cuvinte, percepția omului despre sine plutește întotdeauna într-un echilibru între *a fi* și *a avea* un corp, un echilibru care trebuie mereu stabilit. Această ciudățenie a experienței omului asupra propriului corp are anumite consecințe pentru analiza activității umane, ca exteriorizare a înțelesurilor subiective și comportare în mediul material. O înțelegere corectă a oricărui fenomen uman trebuie să ia în considerație ambele aspecte, pentru că ele se întemeiază pe fapte antropologice fundamentale.

Din cele spuse ar trebui să fie limpede că afirmația conform căreia omul se produce pe sine însuși nu implică deloc o viziune prometeică asupra individului solitar.[12] Autoproducerea omului este

---

[11] Termenul de „excentricitate“ este preluat de la Plessner. Perspective similare pot fi găsite în lucrările mai târzii ale lui Scheler despre antropologia filosofică, vezi Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1947.

[12] Caracterul social al autoproducerii omului a fost cel mai clar formulat de Marx în critica adusă lui Stirner, în *The German Ideology*. Evoluția lui Jean-Paul

întotdeauna, în mod necesar, o întreprindere socială. Oamenii produc *împreună* un mediu uman, în totalitatea structurilor sale socio-culturale și psihologice. Nici una dintre aceste structuri nu poate fi înțeleasă ca produs al alcătuirii biologice a omului, care, cum am spus, oferă numai limitele exterioare pentru activitatea productivă umană. Așa cum omul nu se poate dezvolta ca om în izolare, tot astfel nici omul izolat nu poate produce un mediu uman. Ființa umană solitară se află la nivelul animal (care, desigur, este comun cu al altor animale). În domeniul socialului pătrundem de îndată ce observăm fenomene care sunt specific umane. Umanitatea specifică omului și sociabilitatea sa sunt inextricabil întrețesute. *Homo sapiens* este întotdeauna, și în egală măsură, și un *homo socius*.[13]

Organismului omenesc îi lipsesc mijloacele biologice necesare pentru a asigura stabilitatea conduitei umane. Dacă existența umană ar fi lăsată să se bizuie numai pe resursele sale fizice, ar fi o existență haotică. Un astfel de haos este însă empiric inaccesibil, deși teoretic poate fi conceput. La nivel empiric, existența umană se desfășoară într-un context de ordine, direcție și stabilitate. Se pune atunci întrebarea: Din ce anume derivă stabilitatea din plan empiric a ordinii umane? Se poate răspunde pe două niveluri. Mai întâi, se poate menționa faptul că o ordine socială dată precede dezvoltarea fizică a oricărui individ. Aceasta înseamnă că deschiderea către lume, deși proprie constituției biologice a omului, este întotdeauna condiționată de

---

Sartre de la existențialismul său timpuriu la modificarea marxistă de mai târziu, adică de la *L'être et le néant* la *Critique de la raison dialectique*, constituie exemplul cel mai impresionant din antropologia filosofică contemporană al realizării unei viziuni sociologice esențialmente critice. Chiar interesul manifestat de Sartre în „medierea" dintre procesele socio-istorice macroscopice și biografia individuală ar fi putut servi în acest caz, ținând seama de psihologia socială a lui Mead.

[13] Legătura inextricabilă dintre umanitatea omului și socialitatea sa a fost cel mai bine formulată de Durkheim, îndeosebi în secțiunea finală din *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

ordinea socială. Se poate spune că deschiderea către lume, biologic intrinsecă, a existenței omului este întotdeauna, și chiar trebuie să fie, transformată de ordinea socială într-o relativă închidere față de lume. Cu toate că această retragere nu poate nici pe departe aproxima închiderea din existența animală, chiar și numai datorită faptului că este produsă de om și are deci un caracter „artificial“, ea este totuși capabilă, în cele mai multe cazuri, să ofere direcție și stabilitate celor mai multe dintre comportamentele umane. Întrebarea poate fi pusă, atunci, la un alt nivel. În cel fel se constituie ordinea socială însăși?

Răspunsul cel mai general la această întrebare este că ordinea socială este un produs omenesc sau, mai exact, un proces uman continuu. Ea este produsă de om în cursul exteriorizării sale permanente. Ordinea socială nu este dată biologic și nici nu derivă, în manifestările sale empirice, din *fapte* biologice. Ordinea socială, de asemenea, nu mai este nevoie să spunem, nu este oferită de mediul natural al omului, cu toate că unele trăsături ale acestuia (de exemplu, structurile sale economice sau tehnologice) pot constitui factori în determinarea anumitor trăsături ale unei ordini sociale. Ordinea socială nu este parte a „naturii lucrurilor“ și nu poate fi dedusă din „legile naturii“.[14] Ordinea socială există *doar* ca produs al activității umane. Nu i se poate atribui nici un alt statut ontologic fără a umbri iremediabil manifestările sale empirice. Atât prin geneza sa (ordinea socială este rezultatul activității umane din trecut), cât și prin existența sa în fiecare moment (ordinea socială există doar dacă și în măsura în care activitatea umană continuă să o producă), ea este un produs uman.

Deși produsele sociale ale exteriorizării umane au, spre deosebire de contextul lor fizic și ambiental, un caracter *sui generis*, este important

---

[14] Insistând asupra faptului că ordinea socială nu se bazează pe nici o „lege a naturii“, nu înseamnă neapărat că adoptăm o anumită poziție în privința unei concepții metafizice a „legii naturale“. Afirmația noastră se limitează numai la acele fapte ale naturii care sunt accesibile empiric.

să subliniem că exteriorizarea ca atare este antropologic o necesitate.[15] Existența omului ar fi imposibilă într-o sferă închisă de interiorizare pasivă. Ființa umană trebuie să se exteriorizeze continuu prin activitate. Această necesitate antropologică este înrădăcinată în zestrea biologică a omului.[16] Instabilitatea inerentă a organismului său îl obligă pe om să asigure el însuși o ambianță stabilă pentru activitatea sa. Omul însuși trebuie să-și specializeze și să-și direcționeze eforturile. Aceste fapte biologice servesc ca premise necesare pentru producerea ordinii sociale. Cu alte cuvinte, deși nici o formă de organizare socială reală nu poate fi derivată din *date* biologice, necesitatea ordinii sociale ca atare apare datorită alcătuirii biologice a omului.

Pentru a înțelege cauzele, altele decât cele determinate de parametrii biologici, ale apariției, păstrării și transmiterii unei ordini sociale, trebuie să întreprindem o analiză care să conducă în cele din urmă la o teorie a instituționalizării.

b. Originea instituționalizării

Orice activitate umană este supusă obișnuinței, deprinderii, habitudinii. Orice acțiune care se repetă frecvent se închează într-un tipar, o matrice, care poate fi apoi reprodusă cu economisire de efort și care, *ipso facto*, este percepută de cel care o execută *ca* fiind acel tipar. Obișnuința presupune, de asemenea, că acțiunea respectivă va putea fi executată din nou în viitor, în același mod și cu aceeași economie de efort. Acest lucru este adevărat atât pentru activitatea socială, cât și pentru cea nesocială. Chiar și un individ solitar aflat

---

[15] Durkheim a fost acela care a insistat cel mai mult asupra caracterului *sui generis* al ordinii sociale, mai ales în cartea sa, *Règles de la méthode sociologique.* Necesitatea antropologică a exteriorizării a fost demonstrată atât de Hegel, cât și de Marx.

[16] Fundamentarea biologică a exteriorizării și a relației sale cu apariția instituțiilor a fost dezvoltată de Gehlen.

pe o proverbială insulă pustie își formează anumite tipare prin activități obișnuite. Când se trezește dimineața și-și reia încercarea de a construi o plută din trunchiuri de copaci, el își poate spune: „Din nou la treabă!“ pentru a realiza încă o etapă a unei lucrări constând, să zicem, din zece etape. Prin urmare, până și omul singur se află în compania cel puțin a procedeelor sale de lucru.

Acțiunile intrate în obișnuință și devenite deprinderi își păstrează pentru individ înțelesul lor, deși semnificațiile implicate sunt întipărite ca rutină în stocul general de cunoștințe, de la sine înțelese pentru el și păstrate la îndemână pentru proiectele sale de viitor.[17] Obișnuința are marele avantaj psihologic că restrânge posibilitățile de alegere. Deși teoretic pot exista o sută de moduri de a construi o plută din trunchiuri, obișnuința le reduce la unul singur. Aceasta îl eliberează pe individ de povara „tuturor acelor diverse decizii“, oferindu-i astfel o destindere psihologică bazată pe structura instinctuală nedirecționată a omului. Obișnuința furnizează activității direcționarea și specializarea care lipsesc din constituția biologică a omului, reducând astfel acumularea tensiunilor care rezultă din eforturile nedirecționate.[18] Și, oferind un mediu stabil, în care activitatea umană poate să se desfășoare cea mai mare parte a timpului doar cu un minimum de deliberări, ea disponibilizează energia pentru decizii care pot deveni necesare în diferite alte ocazii. Altfel spus, fundalul activității de rutină deschide perspective pentru deliberare și inovație.[19]

Prin semnificațiile pe care omul le conferă activităților sale, obișnuința face inutilă redefinirea fiecărei situații de fiecare dată, iar și iar.[20] În predefinițiile sale pot fi incluse situații variate. Activitatea care

---

[17] Sintagma „stoc de cunoștințe“ este preluată de la Schutz.

[18] Gehlen se referă la acest punct prin termenii săi de *Triebüberschuss* și de *Entlastung*.

[19] Gehlen se referă la acest punct prin termenul său de *Hintergrundserfüllung*.

[20] Noțiunea de „definire a unei situații“ a fost propusă de W.L. Thomas și dezvoltată apoi în lucrările sale ulterioare de sociologie.

urmează să fie desfășurată în aceste situații poate fi anticipată. Chiar și unor conduite alternative li se pot atribui norme standard.

Aceste procese de habitualizare preced orice instituționalizare, ba chiar pot să fie aplicabile și unui ipotetic individ solitar, izolat de orice interacțiune socială. Faptul că un asemenea individ solitar a fost dinainte înzestrat cu o identitate proprie (așa cum trebuie să presupunem în cazul constructorului plutei din trunchiuri), că va introduce obișnuința în activitatea lui, urmând experiența biografică a unei lumi de instituții sociale care au precedat izolarea sa, nu ne va preocupa pentru moment. Empiric vorbind, partea cea mai importantă a procesului de habitualizare din activitatea umană, aceea de dobândire a obișnuințelor, coexistă cu instituționalizarea acesteia din urmă. Întrebarea care apare atunci este: Cum au apărut instituțiile?

Instituționalizarea apare oricând există o tipizare reciprocă, între cei care acționează, a acțiunilor devenite deprinderi. Altfel spus, orice astfel de tipizare este o instituție.[21] Ceea ce trebuie subliniat aici este reciprocitatea dintre tipizările instituționale și tipologia nu numai a acțiunilor, ci și a actorilor, a celor care acționează în instituții. Tipizările acțiunilor intrate în obișnuință, formând instituții, devin întotdeauna bunuri comune. Ele sunt *accesibile* tuturor membrilor grupului social respectiv, iar instituția tipizează la rândul ei actorii individuali și acțiunile lor individuale. Instituția impune ca acțiunile de tipul X să fie îndeplinite de actorii de tipul X. De exemplu, instituția legii prescrie ca decapitarea cuiva să fie hotărâtă în anumite împrejurări și executată într-un anumit mod, de anumiți indivizi (călăi de meserie, să spunem, membri ai unor caste impure, fecioare de o anumită vârstă sau cei indicați de un oracol).

---

[21] Suntem conștienți de faptul că această noțiune de instituție este mai cuprinzătoare decât cea care predomină în sociologia contemporană. Credem că o astfel de noțiune mai largă este utilă pentru o analiză cuprinzătoare a proceselor sociale fundamentale. Despre controlul social, vezi Friedrich Tenbruck, „Soziale Kontrolle“, în *Staatslexikon der Goerres-Gesellschaft* (1962), și Heinrich Popitz, „Soziale Normen“, în *European Journal of Sociology*.

Instituțiile mai implică istoricitatea și controlul. Tipizările reciproce ale acțiunilor se fac în cursul unei istorii comune. Ele nu pot fi create instantaneu. Instituțiile au întotdeauna o istorie, al cărei produs și sunt. Este imposibil să înțelegi cu adevărat o instituție fără înțelegerea procesului istoric prin care ea a apărut. Prin însăși existența lor, instituțiile controlează comportarea umană, prin stabilirea unor tipare prestabilite de conduită, care o canalizează, de preferință, într-o anumită direcție dintre multe altele, teoretic posibile. Este important să subliniem aici că acest caracter de control este inerent instituționalizării ca atare, anterior sau independent de stabilirea oricăror mecanisme specifice de confirmare și de susținere a unei instituții. Aceste mecanisme (al căror ansamblu constituie ceea ce se numește în general sistem de control social) există, desigur, în multe instituții și în toate conglomeratele de instituții denumite societăți. Eficiența lor în procesul de control are însă un rol secundar, suplimentar. Așa cum vom vedea mai departe, controlul social principal este inclus în însăși existența instituției. A spune că un segment al activității umane a fost instituționalizat înseamnă deja a spune că acest segment a fost pus sub controlul social. Mecanisme adiționale de control sunt necesare doar în măsura în care procesele de instituționalizare sunt mai puțin satisfăcătoare. Astfel, de exemplu, legea poate să stipuleze că oricine încalcă tabuul incestului va fi executat. Această clauză poate fi necesară, deoarece au existat cazuri în care unii indivizi au încălcat tabuurile. Este improbabil însă ca această prevedere să fie des invocată (în afară de cazul în care, de pildă, instituția în care este în vigoare tabuul incestului se află ea însăși într-un proces de dezintegrare, un caz special pe care nu este nevoie să-l abordăm aici). Prin urmare, nu are sens să afirmăm că sexualitatea umană este controlată social prin decapitarea anumitor indivizi. Sexualitatea umană este controlată social mai degrabă prin instituționalizarea sa în chiar cursul devierii respective. Se poate adăuga, desigur, că tabuul incestului însuși nu este decât latura negativă a

unui ansamblu de tipizări, ce definesc în primul rând care comportare sexuală este incestuoasă și care nu.

În practică, instituțiile se manifestă mai ales în colectivități cu un număr foarte mare de oameni. Din punct de vedere teoretic, este totuși important să subliniem că procesul de instituționalizare a tipizării reciproce poate apărea chiar și dacă doi indivizi au început să interacționeze *de novo*. Instituționalizarea este incipientă în orice situație socială aflată în derulare. Să presupunem că două persoane aparținând unor lumi sociale cu totul diferite încep să interacționeze. Numindu-i „persoane“ presupunem că acești doi indivizi au un sine format, ceva ce s-ar fi putut întâmpla numai printr-un proces social. Excludem, așadar, pentru moment, cazul Adam și Eva sau pe cel referitor la doi copii sălbatici care se întâlnesc într-o junglă. Vom admite însă că cei doi indivizi vin la locul de întâlnire din lumi sociale care, din punct de vedere istoric, au apărut separat una de cealaltă, iar interacțiunea are loc într-o situație care nu a fost definită instituțional pentru nici unul dintre participanți. Ne-am putea imagina, de pildă, că este vorba de întâlnirea dintre Omul Vineri și cel care încearcă să construiască o plută pe o insulă pustie și că primul este papuaș, iar al doilea american. În acest caz, este probabil ca americanul să fi citit sau măcar să fi auzit despre întâmplarea lui Robinson Crusoe, ceea ce va introduce o doză de predefinire a situației, cel puțin pentru el. Ar fi deci mai bine să numim, simplu, cele două persoane A și B.

Când A și B interacționează, indiferent în ce fel, vor apărea tipizări foarte repede. A îl privește pe B muncind. El îi atribuie lui B anumite motive și, văzând că acțiunile acestuia se repetă, tipizează motivele ca repetabile. Pe măsură ce B continuă să lucreze, A va fi curând gata să-și spună sieși: „Ia te uită, iar muncește!“. În același timp, A poate presupune că B face același lucru cu privire la el. Încă de la început, atât A, cât și B acceptă această reciprocitate a tipizării. Pe durata interacțiunii dintre ei, aceste tipizări vor fi exprimate prin tipare specifice de comportare. Astfel, A și B vor începe să joace roluri *unul față de*

celălalt. Asta se va întâmpla chiar dacă fiecare continuă să facă lucruri diferite. Posibilitatea ca unul să ia rolul celuilalt va apărea numai dacă amândoi fac același lucru. Adică A își va însuși mental rolurile repetate ale lui B și le va adopta ca modele pentru propriile roluri. De exemplu, rolul lui B în activitatea culinară nu este numai tipizat ca atare de A, ci intră, ca un element constitutiv, în rolul lui A de a găti. În acest fel va apărea o colecție de acțiuni reciproc tipizate, intrate în obișnuința fiecăruia ca roluri, unele dintre acestea fiind îndeplinite separat și altele în comun.[22] Deși această tipizare reciprocă încă nu înseamnă instituționalizare (deoarece, fiind vorba numai de doi indivizi, nu există posibilitatea unei tipologii a actorilor), este clar că instituționalizarea este deja prezentă *in nucleo*.

În această etapă, ne putem întreba ce câștigă cei doi indivizi din această evoluție. Câștigul cel mai important este că fiecare devine capabil să prezică acțiunile celuilalt. Concomitent, interacțiunea celor doi devine previzibilă. Acel „*El* iar muncește!“ devine acum „Noi trecem iar la treabă!“ Asta îi eliberează pe amândoi de o doză enormă de tensiune. Economisesc timp și efort, nu numai în activitățile exterioare în care sunt implicați, separat sau împreună, dar și în stările lor psihologice. Viața lor împreună este acum definită printr-o sferă mai largă de deprinderi luate de-a gata. Multe acțiuni pot fi îndeplinite la un nivel mai scăzut al atenției. Nu orice acțiune a unuia este privită cu mirare sau considerată ca amenințare de celălalt. În schimb, o mare parte dintre lucrurile care se petrec capătă aspectul de banalitate a ceea ce va deveni, pentru amândoi, viața de zi cu zi. Asta înseamnă că cei doi indivizi construiesc un fundal, în sensul discutat mai sus, care va servi la stabilizarea atât a acțiunilor lor separate, cât și a interacțiunii lor. Construirea acestui depozit de obișnuințe face posibilă,

[22] Expresia „a-și asuma rolul celuilalt“ este preluată de la Mead. Recurgem la paradigma socializării propusă de Mead și o aplicăm la problema mai largă a instituționalizării. Raționamentul nostru combină trăsăturile esențiale ale abordărilor lui Mead și Gehler.

la rândul său, o diviziune a muncii între ei, deschizând calea pentru inovație, care necesită un nivel mai ridicat de atenție. Această diviziune a muncii și inovațiile vor conduce la noi habitudini, la o lărgire continuă a stocului de cunoștințe și deprinderi accesibil ambilor indivizi. Cu alte cuvinte, se va afla într-un proces de construcție o lume socială, conținând rădăcinile unei ordini instituționale în extindere.

În general, acțiunile repetate o dată sau de mai multe ori tind să aducă un anumit grad de obișnuință, la fel cum toate acțiunile observate de altul implică în mod necesar o anumită tipizare din partea acestuia. Cu toate acestea, pentru ca genul de tipizare reciprocă descris mai sus să apară trebuie să existe o situație socială în derulare, în cadrul căreia participă doi sau mai mulți indivizi la acțiunile de habitualizare. Ce acțiuni sunt apte să fie tipizate reciproc în acest mod?

Răspunsul general este că pot fi tipizate reciproc acele acțiuni care sunt relevante atât pentru A, cât și pentru B în situația lor comună. Domeniile probabile relevante în acest fel vor varia, desigur, în situații diferite. Unele dintre ele vor fi legate de biografiile trecute ale lui A și B, altele se pot datora anumitor împrejurări naturale, presociale, ale situației. Ceea ce va trebui să intre în obișnuință în toate cazurile este procesul de comunicare dintre A și B. Munca, sexualitatea și teritorialitatea sunt alte domenii de tipizare și deprindere. În aceste variate domenii situația lui A și B este paradigmatică pentru instituționalizarea care apare în societăți mai largi.

Să extindem paradigma, imaginându-ne că A și B au copii. În acest moment, situația se schimbă calitativ. Apariția unui al treilea partener schimbă caracterul interacțiunii sociale aflate în curs de desfășurare între A și B și aceasta se va modifica chiar mai mult pe măsură ce se adaugă alți parteneri.[23] Lumea instituțională, care exista *in statu nascendi* în situația inițială a lui A și B, este acum transmisă și altora. În

[23] Analiza extinderii făcută de Simmel, de la diadă la triadă, este, în acest context, importantă. Raționamentul care urmează combină concepțiile lui Simmel și Durkheim despre obiectivitatea realității.

acest proces instituționalizarea însăși se perfecționează. Deprinderile și tipizările asumate în viața comună a lui A și B, formațiuni care până în acest punct încă mai aveau calitatea unor concepte *ad hoc* ale celor doi indivizi, devin acum instituții istorice. O dată cu dobândirea istoricității, aceste formațiuni capătă de asemenea o altă calitate crucială sau, mai corect spus, perfecționează o calitate care era incipientă încă din momentul în care A și B au început tipizarea reciprocă a conduitei lor: obiectivitatea. Asta înseamnă că instituțiile care s-au cristalizat acum (de exemplu, instituția paternității, așa cum este întâlnită de copil) sunt percepute ca existând dincolo de indivizii care „se întâmplă" să le întruchipeze la un moment dat. Cu alte cuvinte, instituțiile sunt acum percepute ca având o realitate proprie, o realitate cu care individul se confruntă așa cum face și cu un fapt extern și coercitiv.[24]

Atâta vreme cât instituțiile care iau naștere sunt construite și păstrate numai prin interacțiunea dintre A și B, obiectivitatea lor rămâne șubredă, ușor modificabilă, aproape jucăușă, chiar dacă ele ating o anumită măsură de obiectivitate prin simpla lor formare. Pentru a spune acest lucru altfel, stocul de cunoștințe și deprinderi format ca rezultat al activității lui A și B rămâne destul de accesibil unei intervenții deliberate a lui A și B. Deși deprinderile, odată stabilite, poartă în ele tendința de a se conserva, posibilitatea de a le schimba sau chiar de a le aboli rămâne la discreția conștiinței. Numai A și B sunt răspunzători pentru a fi construit această lume. A și B sunt capabili să o schimbe sau să o desființeze. Mai mult chiar, deoarece ei sunt aceia care au făurit-o în cursul unei biografii comune pe care și-o amintesc, lumea astfel formată le apare ca pe deplin transparentă. Ei înțeleg lumea pe care ei înșiși au creat-o. Toate acestea se schimbă în procesul de transmitere către noua generație. Obiectivitatea lumii

---

[24] În terminologia lui Durkheim, aceasta înseamnă că, odată cu trecerea de la diadă la triadă și dincolo de asta, formațiunile originare devin veritabile „fapte sociale", adică ajung la *choséité*.

instituționale este mai „densă" și mai „dură", nu numai pentru copii, ci (printr-un efect de oglindire) și pentru părinți. Acel „Noi trecem iar la treabă!" devine acum „Iată cum se fac lucrurile!". O lume astfel privită capătă fermitate în conștiință; ea devine reală într-un mod compact și nu mai poate fi schimbată chiar atât de ușor. Pentru copii, îndeosebi pentru cei aflați într-o fază timpurie a socializării, ea devine *lumea*. Pentru părinți, ea își pierde caracterul de joc și devine „serioasă". Pentru copii, lumea transmisă de părinți nu este pe deplin transparentă. Deoarece ei nu au participat la formarea ei, această lume le apare ca o realitate dată, care, ca și natura, este opacă, cel puțin în anumite aspecte ale sale.

Doar în acest moment devine posibil să vorbim de o lume socială, în sensul unei realități cuprinzătoare și date, cu care individul este confruntat într-un mod analog cu acela al confruntării cu realitatea lumii naturale. Numai în acest fel, printr-o lume obiectivă, pot fi transmise structurile sociale unei noi generații. În fazele timpurii ale socializării, copilul este aproape incapabil să facă distincție între obiectivitatea fenomenelor naturale și obiectivitatea componentelor sociale.[25] Dacă luăm în considerație cel mai important element al socializării, limbajul, acesta îi apare copilului ca fiind inerent naturii lucrurilor și el nu poate sesiza ideea convenționalității sale. Un lucru *este* în măsura în care este denumit și nu poate fi denumit nicicum altfel. Toate instituțiile îi apar exact în același fel, ca date, nemodificabile și de la sine înțelese. Chiar și în exemplul nostru, practic improbabil, al unor părinți care au construit o lume instituțională *de novo*, obiectivitatea acestei lumi ar crește pentru ei prin socializarea copiilor lor, deoarece obiectivitatea experimentată de copii s-ar reflecta asupra propriei trăiri în această lume. Fără îndoială că, empiric, lumea instituționalizată transmisă de majoritatea părinților are deja caracter

---

[25] Se poate apela prin comparație la noțiunea lui Jean Piaget de „realism" infantil.

de realitate istorică și obiectivă. Procesul de transmitere fortifică senzația părinților de realitate, chiar și numai pentru că, simplificând lucrurile, dacă cineva spune „Iată cum se fac lucrurile!“, crede el însuși în această afirmație destul de des.[26]

O lume instituțională este deci simțită ca o realitate obiectivă. Ea are o istorie care antedatează nașterea individului și nu este accesibilă prin reamintirea biografiei proprii. Lumea era acolo înainte ca el să se nască și va rămne acolo după moartea lui. Însăși această istorie, ca tradiție a instituțiilor existente, are un caracter de obiectivitate. Biografia individului este percepută ca un episod al istoriei obiective a societății. Instituțiile, ca fapte istorice și obiective, îl fac pe individ să se confrunte cu lucruri care nu pot fi contestate. Ele *există*, în afara lui, durabile în realitatea lor, indiferent dacă îi place sau nu. Nu poate dori să le elimine. Ele rezistă încercărilor lui de a le schimba sau de a scăpa de ele. Au o putere coercitivă asupra lui, atât prin ele însele, prin simplul fapt că există, cât și prin mecanismele de control cu care sunt de obicei dotate cele mai importante dintre ele. Realitatea obiectivă a instituțiilor nu este diminuată dacă individul nu înțelege scopul sau modul lor de funcționare. El poate constata că sectoare mari ale lumii sociale sunt de neînțeles, poate chiar opresive prin opacitatea lor, dar totuși reale. Deoarece instituțiile există ca o realitate exterioară, individul nu le poate înțelege prin introspecție. El trebuie „să iasă“ din ele și să afle câte ceva despre ele, tot așa cum află despre natură. Acest lucru rămâne adevărat cu toate că lumea socială, ca realitate produsă de om, este potențial posibil de înțeles prin modalități care nu sunt aplicabile în cazul lumii naturale.[27]

---

[26] Pentru o analiză a acestui proces în familiile contemporane, vezi Peter Berger și Hansfried Kellner, „Marriage and the Construction of Reality“, în *Diogenes,* vol. 46 (1964), p. 1.

[27] Descrierea precedentă urmează îndeaproape analiza lui Durkheim a realității sociale. Aceasta *nu* contrazice concepția weberiană despre caracteristica societății de a avea sens. Deoarece realitatea socială se constituie întotdeauna

Este important să ținem seama de faptul că obiectivitatea lumii instituționale, oricât de masivă ar părea ea individului, este o obiectivitate construită, produsă de om. Procesul prin care produsele realizate prin activitățile umane dobândesc caracterul de obiectivitate este obiectivarea.[28] Lumea instituțională este activitate umană obiectivată și tot așa este orice instituție luată separat. Cu alte cuvinte, în pofida obiectivității care marchează lumea socială în experiența umană, ea nu dobândește prin asta un alt statut ontologic separat de activitatea umană care a produs-o. Paradoxul conform căruia omul este capabil să producă o lume pe care apoi o percepe ca pe ceva diferit de un produs uman va fi dezbătut ceva mai târziu. Pentru moment, este important să subliniem că relația dintre om, producătorul, și lumea socială, produsul lui, este și rămâne o relație dialectică. Adică, omul (nu izolat, desigur, ci aflat în colectivitatea lui) și lumea sa socială interacționează mutual. Produsul acționează asupra producătorului său. Exteriorizarea și obiectivarea sunt momente ale unui proces dialectic aflat în perpetuă derulare. Cel de al treilea moment al acestui proces, care este interiorizarea (prin care lumea socială obiectivată este reproiectată, reflectată în conștiință, în cursul socializării), va fi detaliat mai târziu. Este însă posibil de pe acum să constatăm că există în realitatea socială o relație fundamentală între aceste trei momente dialectice. Fiecare dintre ele corespunde unei trăsături esențiale a lumii sociale. *Societatea este un produs uman. Societatea este o realitate obiectivă. Omul este un produs social.* E posibil, de asemenea, să fie deja evident că o analiză a lumii sociale care ocolește oricare dintre aceste trei momente va conduce la denaturări.[29] Mai putem

---

din acțiuni umane cu înțeles, ea continuă să poarte sens chiar dacă rămâne la un anumit moment impenetrabilă pentru individ. Originalul poate fi *reconstruit*, mai exact, prin mijloacele pe care Weber le-a numit *Verstehen*.

[28] Termenul de „obiectivare“ este derivat din termenul hegelian/marxist *Versachlichung*.

[29] Sociologia americană contemporană tinde către neglijarea primului moment. Perspectiva sa asupra societății are astfel tendința să fie ceea ce Marx a

adăuga că dialectica socială fundamentală apare în totalitatea sa numai odată cu transmiterea lumii sociale către o nouă generație (adică odată cu interiorizarea efectuată în procesul de socializare). Pentru a ne repeta, numai odată cu apariția unei noi generații se poate vorbi corect despre o lume socială.

În același timp, lumea instituțională necesită legitimare, adică are nevoie de anumite modalități prin care să poată fi „explicată" și justificată. Și nu pentru că ea apare ca fiind mai puțin reală. Cum am văzut, în cursul transmiterii realitatea socială câștigă în masivitate. Această realitate este însă o realitate istorică, care ajunge la noua generație ca tradiție mai degrabă decât ca memorie biografică. În exemplul nostru paradigmatic, A și B, creatorii inițiali ai lumii sociale, pot oricând reconstrui împrejurările în care lumea lor și oricare parte a acesteia au fost stabilite. Adică ei pot dobândi înțelesul unei instituții apelând la capacitatea lor de a-și aminti. Copiii lui A și B se află într-o situație cu totul diferită. Cunoștințele lor despre istoria instituțională sunt dobândite „din auzite", înțelesul original al instituțiilor le este inaccesibil prin prisma memoriei. În calitate de părinți, devine necesar să interpretăm pentru ei acest înțeles apelând la diferite formule de legitimare. Pentru ca acestea să devină convingătoare pentru noua generație, ele vor trebui să fie consecvente și cuprinzătoare din punctul de vedere al ordinii instituționale. Tuturor copiilor trebuie să li se spună aceeași poveste, ca să spunem așa. Rezultă de aici că ordinea instituțională aflată în extindere dezvoltă o umbrelă protectoare de legitimări adecvate, sub care sunt adunate interpretări cognitive și normative, deopotrivă. Aceste legitimări sunt învățate de noua generație în cursul aceluiași proces care le socializează în ordinea instituțională. Și acest aspect va fi tratat în detaliu ceva mai târziu.

---

numit reificare *(Verdinglichung)*, adică o distorsiune nedialectică a realității sociale care ascunde caracterul reificării ca produs uman continuu, plasându-l în schimb într-o categorie potrivită numai cu lumea naturii. Faptul că dezumanizarea cuprinsă implicit în acest proces este temperată de valori derivate din tradiții mai generale ale societății este, prezumtiv, bine-venit moral, dar este irelevant teoretic.

Dezvoltarea unor mecanisme specifice de control social devine de asemenea necesară odată cu obiectivarea și dezvoltarea istorică a instituțiilor. Devierea de la căile de acțiune „programate" instituțional e probabil să apară de îndată ce instituțiile au devenit realități separate de relevanța lor inițială, căpătată în procesele sociale concrete prin care s-au format. Mai simplu spus, este mai probabil ca cineva să devieze de la programe stabilite pentru el de alții decât de la programe la stabilirea cărora a contribuit el însuși. Noua generație ridică problema acceptării și supunerii, iar socializarea sa în ordinea instituțională necesită stabilirea unor sancțiuni. Instituțiile trebuie să revendice autoritate asupra individului și fac acest lucru, independent de înțelesurile subiective pe care acesta le poate atașa unei anumite situații. Definițiile instituționale ale situațiilor trebuie să fie prioritar menținute, pentru a contracara tentațiile individuale de a le redefini. Copiii trebuie „învățați să se poarte frumos" și, odată ce au învățat, trebuie „ținuți din scurt". La fel trebuie să se procedeze și cu adulții. Cu cât conduita este mai instituționalizată, cu atât devine mai previzibilă și deci mai controlabilă. Dacă socializarea în instituții a fost eficientă, pot fi aplicate, economic și selectiv, măsuri coercitive categorice. În majoritatea cazurilor, conduita apare „spontan" pe canalele stabilite instituțional. În măsura în care conduita este luată de bună la nivelul semnificației, posibilele alternative la „programele" instituționale se vor reduce, iar conduita va fi previzibilă și, deci, controlată.

În principiu, instituționalizarea poate avea loc în orice domeniu al conduitelor relevante colectiv. De fapt, procesele de instituționalizare se desfășoară concurențial. Nu există nici un motiv *a priori* de a presupune că aceste procese vor „rămâne unite" din punct de vedere funcțional și, cu atât mai puțin, ca un sistem logic coerent. Întorcându-ne încă o dată la exemplul nostru, să modificăm ușor situația fictivă și să ne închipuim de data aceasta nu o familie de părinți și copii, ci un triunghi picant compus dintr-un bărbat A, o femeie bisexuală B și o lesbiană C. Nu trebuie să comentăm cauzele preferințelor

sexuale diferite ale acestor trei indivizi. Relația A-B nu este împărtășită de C. Deprinderile generate ca rezultat al relației A-B nu trebuie neapărat legate de cele create în relațiile B-C și C-A La urma urmei, nu există nici un motiv pentru care aceste două procese de conduită erotică, unul heterosexual și celălalt lesbian, să nu se poată desfășura alături fără a se integra reciproc funcțional sau lângă un al treilea tip de comportament, bazat pe un interes comun, de exemplu, cultivarea florilor (sau orice altă activitate care poate prezenta interes comun pentru un bărbat heterosexual activ și o lesbiană activă). Altfel spus, pot apărea trei procese de conduită sau de instituționalizare incipientă fără ca acestea să fie integrate funcțional sau logic ca fenomene sociale. Un același raționament este valabil și dacă A, B și C reprezintă colectivități, și nu indivizi, indiferent de ce conținut au relațiile dintre ele. De asemenea, integrarea funcțională sau logică nu poate fi presupusă *a priori* atunci când procesele de conduită sau de instituționalizare se limitează la aceiași indivizi sau la aceleași colectivități, în locul celor punctuale date în exemplul nostru.

Cu toate acestea, rămâne faptul empiric că instituțiile tind să „reziste“, să rămână unite. Dacă acest fenomen nu este de la sine înțeles, el trebuie explicat. Cum poate fi făcut acest lucru? Mai întâi, se poate argumenta că *unele* relevante pot fi comune tuturor membrilor unei colectivități. Pe de altă parte, multe domenii ale conduitei vor fi relevante numai pentru anumiți indivizi. Aceștia din urmă implică o diferențiere incipientă, cel puțin după modul în care li se atribuie un rol relativ stabil. Această atribuire se poate baza pe deosebiri presociale, cum este sexul, sau pe diferențe ivite pe durata interacțiunii sociale, cum sunt cele apărute din diviziunea muncii. De exemplu, numai femeile se pot interesa de magia fertilității și numai vânătorii pot face gravură pe pereții peșterilor. Sau numai bătrânii pot îndeplini ceremonialul pentru chemarea ploii și numai meșteșugarii de arme se pot culca cu verii lor dinspre mamă. Având în vedere funcționalitatea lor socială externă, aceste domenii de comportare nu trebuie

neapărat să fie integrate într-un sistem închegat și *unic*. Ele pot continua să coexiste pe baza unor performanțe separate. Dar, în timp ce performanțele pot fi separate, semnificația lor tinde către o minimă coerență. Când individul meditează asupra momentelor succesive ale experienței sale, el încearcă să le dea sens într-un cadru biografic coerent. Această tendință se intensifică pe măsură ce individul împărtășește cu alții înțelesurile lui și integrarea lor biografică. Este posibil ca această tendință de integrare a înțelesurilor să fie bazată pe o nevoie psihologică, care, la rândul său, poate să aibă rădăcini fiziologice (adică ar putea exista în constituția psiho-fiziologică a omului o „nevoie" înnăscută de coeziune). Dar argumentația noastră nu se bazează pe astfel de presupuneri antropologice, ci mai curând pe analiza reciprocității semnificative în procesul de instituționalizare.

De aici decurge necesitatea unei atenții sporite în formularea oricărei afirmații care s-ar putea face despre „logica" instituțiilor. Logica nu rezidă în instituții sau în funcționalitățile lor externe, ci în modul în care acestea sunt invocate în reflecția asupra lor. Altfel spus, conștiința reflexivă suprapune logica peste ordinea instituțională.[30]

Limbajul este acela care operează această suprapunere fundamentală a logicii peste lumea socială obiectivată. Edificiul legitimării este clădit pe baza limbajului și utilizează limbajul ca principal instrument. „Logica" atribuită astfel ordinii instituționale este parte a stocului de cunoștințe social accesibile și trebuie luată ca atare. Deoarece individul bine socializat „știe" că lumea sa socială este un întreg coerent, el va fi constrâns să explice atât funcționarea sa corectă, cât și disfuncționalitățile posibile în funcție de această „cunoaștere". Ca rezultat, este foarte ușor pentru un observator al oricărei societăți să

---

[30] Analiza „logicii" instituțiilor întreprinsă de Pareto este semnificativă aici. Un argument similar cu al nostru a fost propus și de Friedrich Tenbruck, *op. cit.* Acesta mai accentuează și faptul că „strădania spre consistență" este înrădăcinată în caracterul cu înțeles al acțiunilor omenești.

presupună că instituțiile acesteia funcționează într-adevăr și se integrează așa cum „se așteaptă de la ele“.[31]

Prin urmare, instituțiile *sunt* integrate *de facto.* Integrarea lor nu este însă un imperativ funcțional pentru procesele sociale pe care le produce – ea se face mai degrabă pe cale deductivă. Indivizii îndeplinesc diverse acțiuni instituționalizate distincte în contextul biografiei lor. Această biografie este un întreg asupra căruia se reflectează, în care acțiunile separate sunt considerate nu ca evenimente izolate, ci ca părți legate între ele ale unui univers subiectiv plin de sens, ale cărui înțelesuri nu sunt specifice individului, ci sunt articulate între ele și împărtășite social. Ajungem la necesitatea integrării instituționale doar pe calea unui astfel de ocoliș prin universurile de înțelesuri împărtășite social.

Aceasta are implicații cu multe consecințe pentru orice analiză a fenomenelor sociale. Dacă integrarea unei ordini instituționale poate fi înțeleasă numai prin prisma „cunoașterii“ pe care membrii ei o posedă despre ea, înseamnă că analiza unei astfel de „cunoașteri“ va fi esențială pentru analiza ordinii instituționale respective. Este important să subliniem că aceasta nu implică exclusiv și nici măcar în primul rând utilizarea unor sisteme teoretice complexe care să servească drept legitimări ale ordinii instituționale. Bineînțeles că unele teorii trebuie luate în considerație. Cunoașterea teoretică e doar o mică parte din ceea ce se consideră a fi cunoaștere într-o societate. Legitimările teoretice sofisticate apar în anumite momente ale istoriei instituțiilor. Cunoașterea primară despre ordinea instituțională este o cunoaștere la nivel preteoretic. Ea este suma a „ceea ce toată lumea știe“ despre o lume socială, o colecție de maxime, precepte morale, proverbe pline de înțelepciune, valori și credințe, mituri și așa mai departe, a căror integrare teoretică cere un considerabil

[31] Aceasta este principala slăbiciune a oricărei sociologii orientate funcționalist. Pentru o excelentă critică a acesteia, vezi discuția asupra societății Bororo, în Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Atheneum, New York, 1964, p. 183.

efort intelectual, așa cum dovedește marele număr de integratori eroici, de la Homer până la ultimii făuritori de sisteme sociologice. La nivel preteoretic, orice instituție dispune totuși de un corpus de cunoștințe transmise sub formă de „rețete“, adică de cunoștințe care furnizează regulile de comportare adecvate instituțional.[32] O astfel de cunoaștere constituie motorul motivațional al conduitei instituționalizate. Ea definește domeniile de conduită instituționalizate și desemnează situațiile care se încadrează în ele. Ea definește și construiește rolurile care vor fi îndeplinite în contextul instituțiilor respective, controlează și prezice, *ipso facto*, toate conduitele de acest gen. Întrucât această cunoaștere este obiectivată social *drept* cunoaștere, deci ca un corpus de adevăruri general valabile despre realitate, orice deviere radicală de la ordinea instituțională apare ca o îndepărtare de realitate. O astfel de deviere poate fi calificată ca depravare morală, boală mentală, nebunie sau doar pură ignoranță. Cu toate că astfel de deosebiri nuanțate pot avea consecințe evidente asupra felului în care este tratat deviantul, toate au în comun un statut cognitiv inferior în lumea socială respectivă, în acest fel, lumea socială respectivă devine, *tout court*, lumea. Ceea ce este considerat drept cunoaștere în societate ajunge să coexiste cu ceea ce *poate fi* cunoscut sau, în orice caz, oferă cadrul în care tot ceea ce nu este cunoscut încă va fi cunoscut în viitor. Aceasta este cunoașterea dobândită în cursul socializării, care mediază interiorizarea în conștiința individuală a structurilor obiectivate ale lumii sociale. În acest sens, cunoașterea se plasează în centrul dialecticii fundamentale a societății. Ea „programează“ canalele prin care exteriorizarea produce o lume obiectivă. Ea obiectivizează această lume prin limbaj și prin aparatul cognitiv bazat pe limbaj, adică o ordonează în obiecte care urmează să fie percepute ca realitate.[33] Ea este apoi interiorizată din nou în cursul socializării *ca* adevăr

---

[32] Sintagma cunoaștere-„rețetă“ este preluată de la Schutz.

[33] Termenul „obiectivizare“ este derivat din termenul *Vergegenständlichung* al lui Hegel.

obiectiv valabil. Cunoașterea despre societate este astfel o *realizare* în ambele sensuri ale acestui cuvânt – în sensul perceperii realității sociale obiectivate și în sensul producerii continue a acestei realități.

De exemplu, în cursul diviziunii muncii se dezvoltă un corpus de cunoștințe care se referă la activitatea specifică implicată. Prin baza sa lingvistică, această cunoaștere este deja indispensabilă pentru „programarea" instituțională a acestor activități economice. Va exista, să spunem, un vocabular care precizează diferitele procedee de vânătoare, armele care trebuie folosite, animalele care vor fi vânate etc. Va mai exista și o colecție de rețete care trebuie să fie învățate pentru ca vânătoarea să decurgă eficient. Această cunoaștere este în sine o forță catalizatoare, de control, un ingredient indispensabil al instituționalizării acestui domeniu al comportării. Pe măsură ce instituția vânătorii se cristalizează și persistă în timp, același corpus de cunoștințe servește ca descriere obiectivă (și, accidental, empiric verificabilă) a sa. Prin această cunoaștere, este obiectivat un întreg segment al lumii sociale. Va apărea o „știință" obiectivă a vânătorii, corespunzătoare realității obiective a economiei vânatului. Nu mai trebuie să spunem că, în acest caz, „verificarea empirică" și „știința" nu trebuie înțelese în sensul definit de canoanele științifice moderne, ci mai curând în sensul unei cunoașteri care poate fi confirmată de experiență și care, ulterior, devine sistematic organizată ca un corpus de cunoștințe.

Și în acest caz un corpus de cunoștințe este transmis următoarei generații. El este însușit ca adevăr obiectiv în cursul socializării și este astfel interiorizat ca realitate subiectivă. Această realitate are, la rândul ei, puterea să modeleze individul. Ea va produce un tip special de persoană, anume un vânător, ale cărui identitate și biografie *ca* vânător au sens numai într-un univers constituit din corpusul menționat de cunoștințe, fie ca întreg (o societate formată integral din vânători, să zicem), fie parțial (în societatea noastră, în care vânătorii se asociază într-un subunivers propriu). Cu alte cuvinte, nici o parte a instituționalizării vânătorii nu poate exista fără cunoașterea specifică

care a fost produsă și obiectivată social în legătură cu această activitate. A vâna și a fi vânător implică faptul de a exista într-o lume socială definită și controlată de acest corpus de cunoștințe. *Mutatis mutandis*, același lucru se aplică oricărui domeniu de conduite instituționalizate.

c. Sedimentare și tradiție

Doar o mică parte din totalitatea experiențelor omenești este reținută în conștiință. Experiențele care sunt astfel reținute se sedimentează, adică „îngheață“ în amintire ca entități care pot fi recunoscute și reamintite.[34] Individul nu poate da nici un sens biografiei sale dacă o asemenea sedimentare nu a avut loc. Poate avea loc, de asemenea, și o sedimentare intersubiectivă, atunci când mai mulți indivizi au o biografie comună, experiențele lor fiind încorporate într-un stoc general de cunoștințe. Sedimentarea intersubiectivă poate fi calificată ca fiind cu adevărat socială numai atunci când a fost obiectivată într-un sistem de semnale de un fel sau altul, adică atunci când se ivește posibilitatea obiectivizării repetate a experiențelor comune.*

Doar atunci devine posibil ca aceste experiențe să fie transmise de la o generație la următoarea și de la o colectivitate la alta. Teoretic, o activitate comună, chiar lipsită de un sistem de semnale, poate să constituie o bază de transmitere. Empiric însă, acest lucru este improbabil. Un sistem de semnale obiectiv accesibil conferă experiențelor sedimentate un statut de anonimitate incipientă, pentru că le desprinde de contextul original al biografiilor individuale concrete și le

[34] Termenul „sedimentare“ este derivat dintr-o expresie propusă de Edmund Husserl. El a fost folosit pentru prima oară într-un context sociologic de Schutz.

* În acest context, a nu se confunda *obiectivarea* (*objectivation*) cu *obiectivizarea* (*objectification*). Obiectivarea ar reprezenta o exteriorizare în activ, pe când obiectivizarea ar fi rezultatul obiectivării, al exteriorizării, adică obiectul, produsul, scopul, ideea activității. Pentru o precizare a acestor termeni, vezi și referințele II. 28 și II. 33 din Note, p. 152. (n.tr.)

face general accesibile tuturor celor care participă sau pot participa, în viitor, la sistemul respectiv de semnale. În acest fel, experiențele devin ușor transmisibile.

În principiu, orice sistem de semnale ar putea fi satisfăcător în acest sens. Normal, sistemul de semnale hotărâtor este cel lingvistic. Limbajul obiectivează experiențele comune și le face accesibile tuturor celor din comunitatea lingvistică, devenind astfel atât temeiul, cât și instrumentul stocului colectiv de cunoștințe. Mai mult, limbajul furnizează mijloacele prin care pot fi obiectivizate noi experiențe, ceea ce permite încorporarea lor în stocul deja existent de cunoștințe și este mijlocul cel mai important prin care sedimentările obiectivate și obiectivizate sunt transmise prin tradiție colectivității respective.

De exemplu, numai unii dintre membrii societății de vânători au trăit experiența de a-și pierde armele și de a fi nevoiți să lupte cu mâinile goale împotriva unui animal sălbatic. Această experiență înspăimântătoare, chiar dacă a lăsat în urmă și o pildă de curaj, viclenie și istețime, se sedimentează ferm în conștiința indivizilor care au trăit-o. Dacă experiența este comună mai multor indivizi, ea va fi sedimentată intersubiectiv, poate chiar forma o legătură puternică între acești indivizi. Când această experiență este însă formulată și transmisă prin limbaj, ea devine accesibilă și, poate, relevantă și pentru indivizi care nu au trecut niciodată prin ea. Formularea lingvistică (care, într-o societate de vânători, ne imaginăm că este foarte precisă și amănunțită – „singur, doborât fiara, cu o singură mână, un rinocer mascul", „singur omorât fiara, cu două mâini, rinocer femelă ș.a.m.d.) abstractizează experiența din întâmplările biografice individuale. Formularea respectivă exprimă o posibilitate obiectivă pentru oricine, sau mai exact, pentru fiecare individ dintr-o anumită categorie (vânători versați, să zicem), adică ea devine, în principiu, anonimă, chiar dacă este încă asociată cu isprăvile unor anumiți indivizi. Chiar și pentru cei care nu anticipează experiența în propria biografie viitoare (femeile cărora le este interzis vânatul, de exemplu) ea poate fi relevantă indirect (femeia

dorește să-și găsească un soț vânător); în orice caz, ea constituie o parte a stocului comun de cunoștințe. Obiectivizarea experienței în limbaj (adică transformarea ei într-un obiect general accesibil cunoașterii) permite deci încorporarea sa într-un corpus mai mare de tradiții pe calea instruirii morale, a poeziei de inspirație, a alegoriei religioase și a altor mijloace. Atât experiența, în sensul ei restrâns, cât și adaosul de semnificații mai largi pot fi apoi predate noii generații sau chiar difuzate către o cu totul altă colectivitate (o societate de agricultori, să zicem, care îi pot atașa o cu totul altă semnificație).

Limbajul devine depozitarul unei colecții cuprinzătoare de sedimentări colective, care pot fi obținute monotetic, adică sub formă de întreg închegat și fără a reconstrui procesul lor inițial de formare.[35] Deoarece adevărata origine a sedimentărilor și-a pierdut importanța, tradiția poate inventa o origine cu totul diferită, fără ca prin asta să pună sub semnul îndoielii ceea ce a fost deja obiectivat. Cu alte cuvinte, legitimările se pot succeda una alteia, conferind din timp în timp noi înțelesuri experiențelor sedimentate ale colectivității respective. Istoria trecută a societății poate fi reinterpretată, fără a tulbura inutil ordinea instituțională existentă. De pildă, în exemplul de mai sus expresia „doborât fiara“ poate ajunge să fie legitimată ca o faptă a unor ființe divine și orice repetare a ei de către oameni o imitare a prototipului mitologic.

Acest proces stă la baza tuturor sedimentărilor obiectivate, nu numai a acțiunilor instituționalizate. El se poate referi, de exemplu, la transmiterea unor tipizări ale altor indivizi, care nu sunt direct relevante pentru o anumită instituție. De exemplu, acești „alții“ pot fi tipizați ca „înalți“ sau „scunzi“, „grași“ sau „slabi“, „deștepți“ sau „proști“ fără ca acestor tipizări să li se atașeze vreo implicație instituțională anumită. Acest proces se aplică, desigur, și transmiterii înțelesurilor

[35] Aici se folosește expresia „însușire monotetică“ a lui Husserl. Ea a fost utilizată pe larg de Schutz.

sedimentate, care concordă cu specificațiile atribuite în prealabil instituțiilor.

Transmiterea semnificației unei instituții se bazează pe recunoașterea socială a acelei instituții ca o soluție „permanentă" a unei probleme „permanente" a unei colectivități date. Prin urmare, actorii potențiali ai unor acțiuni instituționalizate trebuie să fie *sistematic* familiarizați cu aceste semnificații. Aceasta necesită existența unei forme oarecare de proces „educațional". Semnificațiile instituționale trebuie să fie impuse cu putere și definitiv conștiinței individului. Întrucât ființele umane sunt deseori lente și uituce, trebuie să mai existe și procedee prin care aceste înțelesuri să poată fi fixate și rememorate, dacă este necesar chiar și prin mijloace coercitive și în general neplăcute. Mai mult, deoarece ființele umane sunt deseori lipsite de prea multă inteligență, semnificațiile instituționale tind să fie simplificate în procesul de transmitere, astfel încât colecția dată de „formule" instituționale să fie ușor asimilată și memorată de generațiile care se succed. Caracterul gen „formulă" al semnificațiilor asigură păstrarea lor în memorie. La nivelul înțelesurilor sedimentate, avem de-a face cu aceleași procese de deprindere și de banalizare pe care le-am menționat deja odată cu discutarea instituționalizării. Din nou, forma stilizată prin care isprăvile eroice pătrund în tradiție constituie un exemplu util.

Înțelesurile obiectivate ale activității instituționale sunt considerate „cunoaștere" și sunt transmise ca atare. O parte din această „cunoaștere" este considerată ca relevantă pentru toți, o altă parte, relevantă numai pentru unele categorii. Orice transmitere a cunoașterii necesită un fel de aparat social. Altfel spus, unele categorii sunt desemnate ca transmițătoare, altele ca receptoare ale „cunoașterii" tradiționale. Caracterul specific al acestui aparat social va diferi, desigur, de la o societate la alta. Vor exista de asemenea proceduri tipizate pentru a transmite tradiția de la cei care o cunosc la cei care nu o cunosc. De exemplu, folclorul tehnic, magic și moral despre vânătoare poate fi transmis de un unchi dinspre partea mamei nepoților

de o anumită vârstă, apelând la anumite procedee specifice de inițiere. Clasificarea în „cunoscători“ și „necunoscători“, ca și „cunoașterea“ despre care se presupune că trebuie să treacă de la unul care știe la cel care nu știe este o chestiune de definire socială; atât „a ști“, cât și „a nu ști“ se referă la ce se înțelege la nivel social prin realitate, și nu la anumite criterii extrasociale de valabilitate a cunoașterii. Cu alte cuvinte, unchii materni nu transmit acest stoc particular de cunoaștere pentru că îl cunosc, ci îl cunosc (adică sunt definiți drept cunoscători) tocmai *pentru că* sunt unchi materni. Dacă se întâmplă ca un unchi matern astfel desemnat instituțional să nu fie capabil să transmită cunoașterea respectivă, el încetează de a mai fi unchi matern în adevăratul sens al cuvântului și chiar i se poate retrage recunoașterea instituțională a acestui statut, în funcție de extinderea socială a relevanței unui anumit tip de „cunoaștere“ și de complexitatea și importanța sa într-o anumită colectivitate. „Cunoașterea“ s-ar putea să trebuiască să fie reafirmată prin obiecte simbolice (cum ar fi fetișurile sau emblemele militare) și/sau acțiuni simbolice (ca ritualurile religioase sau militare). Cu alte cuvinte, ca ajutoare mnemotehnice pot fi invocate obiecte și acțiuni fizice. Desigur că orice transmitere a semnificațiilor instituționale implică procedee de control și de legitimare. Acestea sunt legate de instituțiile însele și sunt administrate de un personal transmițător. Ar trebui să subliniem din nou că între diferitele instituții și modalitățile de transmitere a cunoașterii din domeniul lor nu se așteaptă să existe *a priori* coerență și nici funcționalitate. Problema coerenței logice apare mai întâi la nivelul legitimării (unde poate exista un conflict sau o competiție între diferitele legitimări și personalul administrativ), și apoi la nivelul socializării (unde pot apărea dificultăți practice în interiorizarea semnificațiilor instituționale succesive sau aflate în competiție). Întorcându-ne la un exemplu anterior, nu există *a priori* nici un motiv pentru care semnificațiile instituționale născute într-o societate de vânători să nu fie difuzate spre o societate de agricultori. Mai mult chiar, aceste semnificații

pot să apară unui observator din afară ca având, în momentul difuzării, o „funcționalitate" îndoielnică în cea dintâi societate și nici un fel de „funcționalitate" în cea de a doua. Dificultățile care se pot ivi aici sunt legate de activitățile teoretice ale celor care legitimează și de unele activități practice ale „educatorilor" din noua societate. Teoreticienii trebuie să fie satisfăcuți că o zeitate a vânătorii este un cetățean credibil al unui panteon agrar, iar pedagogii trebuie să explice activitățile sale mitologice unor copii care nu au asistat niciodată la o vânătoare. Teoreticienii care legitimează tind să aibă aspirații logice, iar copiii tind să fie recalcitranți. Asta nu este însă o problemă de logică abstractă sau de funcționalitate tehnică, ci mai degrabă de ingenuitate, pe de o parte, și de credulitate, pe de alta – ceea ce constituie o temă diferită.

d. Rolurile

Așa cum am văzut, originile oricărei ordini instituționale rezidă în tipizarea activitățiilor proprii sau ale altora. Aceasta înseamnă că cineva împărtășește cu alții anumite scopuri specifice și faze conexe ale realizării lor și, în plus, că se tipizează nu numai acțiuni specifice, ci și forme ale acțiunii. Altfel spus, nu numai un actor care execută o acțiune de tipul X va fi recunoscut ca executant, ci și o acțiune de tipul X este recunoscută ca fiind executabilă de către *orice* actor căruia i se poate atribui în mod plauzibil structura de relevanță respectivă. De exemplu, poți recunoaște unui cumnat dreptul de a-ți pălmui copilul obraznic și poți înțelege că această acțiune constituie doar un aspect al unei forme de conduită proprie și altor cupluri unchi-nepot, ba chiar că este, în general, un model acceptabil într-o societate matrilocală*. Acest incident va fi acceptat social numai dacă această din urmă tipizare prevalează, tatăl copilului retrăgându-se

* În antropologie, legat de o familie sau de un trib condus de soția unui membru al acestuia. (n.tr.)

discret din scenă pentru a nu perturba exercitarea legitimă a autorității unchiului.

Tipizarea formelor de acțiune cere ca acestea să aibă un sens obiectiv, ceea ce necesită o obiectivizare lingvistică. Va fi nevoie, adică, de un vocabular care să se refere la aceste forme de acțiune (cum ar fi „pălmuire-nepot", ce va aparține unei structurări lingvistice mult mai largi a rudeniei și a variatelor sale drepturi și obligații). În principiu, deci, o acțiune și sensul ei pot fi percepute separat de înfăptuirea individuală și de procesele subiective variabile asociate cu cea dintâi. Atât sinele, cât și celălalt pot fi percepuți ca executanți ai unor acțiuni obiective, general cunoscute, care revin des și sunt repetate de *orice* actor din categoria corespunzătoare.

Asta are consecințe importante asupra autoexperienței. În cursul acțiunii apare o identificare a sinelui cu sensul obiectiv al acțiunii; acțiunea în curs de desfășurare determină, pentru o clipă, autopercepția actorului și face acest lucru în sensul obiectiv care i-a fost atribuit acțiunii. Deși continuă să existe o conștientizare marginală a corpului propriu și a altor aspecte ale sinelui, indirect implicate în acțiune, în acel moment, actorul se percepe pe sine ca identificându-se în mod esențial cu acțiunea obiectivată social („Acum îl pălmuiesc pe nepot" – un episod obișnuit în rutina vieții cotidiene). După ce acțiunea a avut loc mai apare încă o consecință importantă, pe când actorul reflectează asupra acțiunii sale. Acum *o parte* a sinelui este obiectivizată *ca* executantă a acestei acțiuni, sinele în totalitatea lui devenind relativ detașat de acțiunea executată. Devine posibil, așadar, să se creadă că sinele a fost doar parțial implicat în acțiune (omul din exemplul nostru mai este, la urma urmei, și altceva decât un pălmuitor de nepoți). Nu e greu de văzut că, pe măsură ce aceste obiectivizări se acumulează („palmă-nepot", „soră-sprijin", „războinic-instruire", „ploaie-balerin" etc.), un întreg sector al conștiinței de sine se structurează în funcție de ele. Cu alte cuvinte, un segment al sinelui este obiectivizat în funcție de tipizările accesibile social. Acest segment constituie adevăratul „sine social", acela care

este experimentat subiectiv ca diferit de sinele în totalitatea sa, ba chiar opus lui.[36] Examinarea acestui important fenomen, care permite o „conversație“ interioară între diferite segmente ale sinelui, va fi reluată mai târziu, atunci când vom discuta procesul prin care lumea construită social este interiorizată în conștiința individuală. Pentru moment, ceea ce este important este relația dintre fenomen și tipizările obiectiv accesibile ale conduitei.

Pe scurt, actorul se identifică *in actu* cu tipizările conduitei obiectivate social, dar, ulterior, restabilește distanța dintre el și acestea, atunci când meditează asupra conduitei sale. Această distanțare între actor și acțiunea sa poate fi reținută în conștiință și proiectată spre repetările viitoare ale acțiunilor. În acest fel, atât sinele care acționează, cât și alții care acționează sunt percepuți nu ca indivizi singulari, ci ca *tipuri*. Prin definiție, aceste tipuri sunt interschimbabile.

Despre roluri putem vorbi cu adevărat atunci când acest gen de tipizare apare în contextul unui stoc obiectivizat de cunoștințe, comune unei colectivități de actori. Într-un astfel de context, rolurile sunt tipuri de actori.[37] Se poate ușor vedea că o construcție a tipologiei rolurilor presupune în mod necesar corelarea cu instituționalizarea conduitei. Instituțiile sunt întrupate în experiența individuală prin mijlocirea rolurilor. Rolurile, obiectivizate lingvistic, constituie un ingredient esențial al lumii obiectiv accesibile din orice societate. Interpretând roluri, individul participă la o lume socială. Interiorizând aceste roluri, această lume devine pentru el reală subiectiv.

În stocul comun de cunoaștere sunt cuprinse și standarde pentru îndeplinirea unor roluri accesibile tuturor membrilor unei societăți sau, cel puțin, celor care sunt potențiali executanți ai rolurilor respective.

---

[36] În ceea ce privește „sinele social“ opus sinelui în totalitatea sa, vezi conceptul lui Mead de „eu“ în opoziție cu cel de *homo duplex* al lui Durkheim.

[37] Cu toate că în raționamentul nostru am vehiculat termeni care nu au fost folosiți de Mead, concepția noastră despre rol este foarte apropiată de a sa și intenționează să extindă teoria rolurilor formulată de el spre un cadru referențial mai larg, și anume unul care include o teorie a instituțiilor.

Această accesibilitate generală este ea însăși parte a aceluiași stoc de cunoștințe; nu numai că standardele pentru rolul X sunt îndeobște cunoscute, dar *se și știe* că aceste standarde sunt cunoscute. În consecință, orice actor prezumtiv al rolului X poate fi făcut răspunzător pentru (ne)respectarea standardelor, care pot fi învățate ca parte a tradiției instituționale și folosite pentru verificarea „calificării" tuturor executanților și, totodată, pot servi drept mijloace de control.

Sursele rolurilor rezidă în același proces fundamental de habitualizare și de obiectivare ca și originile instituțiilor. Rolurile apar de îndată ce un stoc comun de cunoștințe, conținând tipizările reciproce ale conduitei, se află într-un proces de formare, un proces care, așa cum am văzut, este propriu interacțiunii sociale și anterior instituționalizării propriu-zise. Întrebarea privind rolurile care urmează a fi instituționalizate este identică cu întrebarea privind domeniile conduitei influențate de instituționalizare și la ea se poate răspunde în același mod. *Orice* conduită instituționalizată implică roluri. Ca urmare, rolurile iau parte la formarea caracterului de control al instituționalizării. De îndată ce actorii sunt tipizați ca executanți de roluri, conduita lor devine *ipso facto* susceptibilă de a fi obligatorie. Conformarea sau neconformarea cu standardele social definite ale rolurilor încetează de a mai fi benevolă, deși, desigur, severitatea sancțiunilor poate diferi de la caz la caz.

Rolurile *reprezintă* ordinea instituțională.[38] Această reprezentare este îndeplinită pe două niveluri. Mai întâi, îndeplinirea rolului se reprezintă pe sine însăși. De pildă, a te angaja să judeci pe cineva înseamnă a-ți asuma rolul de judecător. Individul care judecă nu acționează „de capul lui", ci *ca* judecător. În al doilea rând, rolul reprezintă o întreagă înlănțuire de conduite. Rolul judecătorului este în relație cu alte roluri, totalitatea acestora formând instituția legii. Judecătorul acționează ca reprezentant al legii. Instituția se poate manifesta în experiențe

[38] Termenul „reprezentare" este, aici, foarte apropiat de sensul pe care i l-a atribuit Durkheim, dar cu o sferă lărgită.

reale doar printr-o astfel de reprezentare prin rolurile îndeplinite. Instituția, cu colecția ei de acțiuni „programate“, poate fi asemănată cu libretul nescris al unei opere. Punerea în scenă a operei depinde de executarea repetată, de către actori vii, a rolurilor prescrise în libret. Actorii întruchipează rolurile și actualizează opera reprezentând-o pe o scenă. Nici opera, nici instituția nu există empiric separat de această execuție repetată. Prin urmare, a spune că rolurile reprezintă instituții este totuna cu a spune că rolurile fac din nou posibilă existența instituțiilor ca o prezență reală în experiența unor indivizi vii.

Instituțiile sunt reprezentate și în alte feluri. Obiectivizările lor lingvistice, de la simpla desemnare verbală la încorporarea lor în simbolizări extrem de complexe ale realității, de asemenea le reprezintă (adică le fac prezente) în experiență. Ele pot fi reprezentate simbolic prin obiecte fizice, atât naturale, cât și artificiale. Toate aceste reprezentări devin însă „moarte“ (adică lipsite de realitate subiectivă) dacă nu sunt „readuse la viață“ continuu în conduita umană curentă. Reprezentarea unei instituții în și prin roluri este deci reprezentarea *par excellence*, de care depind toate celelalte reprezentări. De exemplu, instituția legii este reprezentată și ea printr-un limbaj juridic, coduri de legi, teorii ale jurisprudenței și, în sfârșit, prin legitimările ultime ale instituției și prin normele impuse de sistemele sale de gândire etică, religioasă sau mitologică. Fenomene create de om, cum este numărul mare de legi care însoțesc de regulă administrarea legii, și fenomene naturale ca producerea tunetului, care poate fi luat ca un verdict divin într-un proces *by ordeal* și poate deveni apoi chiar un simbol al justiției finale, reprezintă de asemenea instituția.* Toate aceste reprezentări își dobândesc însă semnificația și chiar inteligibilitatea din utilizarea lor în conduita umană, care, în acest caz este desigur o conduită tipizată în rolurile instituționale ale legii.

---

* Proces *by ordeal* – metodă antică de judecată, în care acuzatul era expus la diferite pericole fizice, din care dacă scăpa era socotit protejat de zei și, deci, nevinovat. (n.tr.)

Când indivizii încep să reflecteze asupra acestor chestiuni, ei sunt puși în fața problemei reunirii acestor diferite reprezentări într-un tot închegat, care să aibă sens.[39] Orice îndeplinire concretă a unui rol se raportează la sensul obiectiv al instituției și, astfel, la celelalte interpretări complementare ale rolului, precum și la sensul instituției ca întreg. Cu toate că problema integrării diferitelor reprezentări astfel implicate este rezolvată în primul rând la nivelul legitimării, ea este tratată și în funcție de specificul rolurilor. *Toate* rolurile reprezintă ordinea instituțională, în sensul deja menționat. *Unele* roluri însă reprezintă simbolic această ordine, în totalitatea ei, mai mult decât altele. Astfel de roluri au o mare importanță strategică într-o societate, deoarece reprezintă nu numai instituția cutare sau cutare, ci integrarea tuturor instituțiilor într-o lume cu sens. Desigur că aceste roluri ajută, *ipso facto*, la menținerea acestei integrări în conștiința și conduita membrilor societății, adică ele au o relație specială cu aparatul de legitimare al societății. Unele roluri nu au *altă* funcție *decât* această reprezentare simbolică a ordinii instituționale ca totalitate integrată, altele își asumă această funcție doar din când în când, pe lângă funcțiile mai puțin spectaculoase pe care le îndeplinesc prin rutină. Judecătorul, de exemplu, poate reprezenta pe această cale, ocazional, într-un caz deosebit de important, integrarea totală a societății. Un monarh face acest lucru permanent, iar într-o monarhie constituțională el nu are de fapt altă funcție decât aceea de a fi un „simbol viu" pentru toate straturile societății, până jos de tot, la nivelul omului de pe stradă. Istoric, rolurile care reprezintă simbolic ordinea instituțională totală au fost localizate, în mod obișnuit, în instituțiile politice și religioase.[40]

---

[39] Acest proces de reunire, de „strângere la un loc", constituie una dintre preocupările principale ale sociologiei durkheimiene – integrarea societății prin încurajarea solidarității.

[40] Reprezentările simbolice ale integrării sunt ceea ce Durkheim a numit „religie".

Pentru considerațiile noastre imediate mai important este caracterul rolurilor de mediatori între anumite sectoare particulare ale stocului comun de cunoștințe. În virtutea rolurilor pe care individul le joacă, el este antrenat în anumite domenii specifice ale cunoașterii obiectivate social, nu numai în sensul cognitiv mai restrâns, ci și în sensul pe care „cunoașterea" îl are ca norme, valori și chiar emoții. A fi judecător înseamnă desigur să cunoști legile și poate chiar să ai cunoștințe despre problemele umane mai generale care au tangență cu legalitatea. Aceasta implică însă și „cunoașterea" valorilor și atitudinilor considerate ca necesare unui judecător, cerință care se poate extinde atât de departe încât să le cuprindă chiar și pe cele considerate ca necesare pentru soția judecătorului. Judecătorul trebuie, de asemenea, să aibă „cunoștințe" adecvate și în domeniul emoțiilor: el va trebui să știe, de exemplu, când să-și stăpânească sentimentele de compasiune, ca să menționăm doar o cerință psihologică nu prea importantă a acestui rol. În acest fel, orice rol deschide calea spre un sector specific al stocului total de cunoștințe al societății. Pentru a învăța un rol nu este de ajuns să-ți însușești deprinderile strict necesare pentru îndeplinirea sa „în exterior". Trebuie, de asemenea, să te inițiezi în variatele straturi cognitive și chiar afective ale corpusului de cunoștințe care este direct *și* indirect potrivit cu acest rol.

Aceasta implică o distribuție socială a cunoașterii.[41] Stocul de cunoștințe al unei societăți este structurat în funcție de ceea ce este relevant în general și ceea ce este relevant numai pentru roluri specifice. Acest lucru este adevărat chiar și în situații sociale foarte simple, cum ar fi cea din exemplul precedent, produsă de interacțiunea aflată în curs de desfășurare dintre un bărbat, o femeie bisexuală și o lesbiană. În acest caz, pentru toți cei trei participanți sunt relevante unele cunoștințe de interes comun (de exemplu, cunoașterea mijloacelor prin care să mențină tovărășia lor economic viabilă), în timp ce alte

[41] Noțiunea de distribuție socială a cunoașterii este preluată de la Schutz.

cunoștințe sunt relevante doar pentru doi dintre ei (*savoir-faire*-ul lesbianei sau, în celălalt caz, iscusința de a seduce heterosexual). Cu alte cuvinte, distribuția socială a cunoașterii atrage după sine o dihotomizare în funcție de relevanța generală sau specifică a rolului.

Dată fiind acumularea istorică a cunoașterii într-o societate, putem presupune că, datorită diviziunii muncii, cunoașterea specifică rolului va crește mai repede decât cunoașterea general relevantă și accesibilă. Înmulțirea sarcinilor specifice, produsă de diviziunea muncii, cere soluții standardizate, care pot fi repede învățate și transmise. La rândul lor, acestea necesită cunoașterea specializată a anumitor situații și a relațiilor dintre scopuri și mijloace în funcție de care situațiile sunt definite social. Altfel spus, vor apărea specialiști și fiecare dintre aceștia va trebui să cunoască tot ce este necesar pentru ducerea la îndeplinire a sarcinii specifice care i s-a încredințat.

Pentru a acumula cunoștințe specifice rolului, o societate trebuie să fie astfel organizată încât anumiți indivizi să se poată concentra asupra specialităților lor. Dacă într-o societate de vânători anumiți indivizi trebuie să devină producători de sulițe, devine necesar să se prevadă măsuri ca ei să fie scutiți de activitățile de vânătoare propriu-zise, cerute tuturor celorlalți bărbați adulți. Cunoștințele specializate de un gen mai evaziv, cum ar fi cele ale mistagogilor* sau ale altor intelectuali, presupun de asemenea o organizare socială de același fel. În toate aceste cazuri, specialiștii devin administratori ai acelor sectoare ale stocului de cunoștințe care li s-a repartizat social.

În același timp, o parte importantă a cunoașterii general relevante o constituie tipologia specialiștilor. Deși specialiștii sunt definiți ca indivizi care își cunosc specialitatea, oricine trebuie să știe cine sunt ei în cazul în care specialitățile lor devin necesare. Nu se poate aștepta de la omul obișnuit să cunoască complexitățile farmecelor

---

* Persoane care interpretează misterele religioase și îi inițiază pe alții în acestea. (n.tr.)

de stimulare a fertilității sau cum se aruncă un blestem asupra cuiva. Ceea ce el *trebuie* să știe însă este cărui vrăjitor trebuie să i se adreseze dacă se ivește o asemenea nevoie. Prin urmare, tipologia experților (pe care lucrătorii sociali contemporani o numesc „ghid de trimitere“) este o parte a stocului de cunoștințe general relevante și accesibile, în timp ce cunoașterea care constituie expertiza propriu-zisă nu este. Dificultățile practice care ar putea apărea în anumite societăți (de exemplu, atunci când există grupuri de experți aflate în concurență sau când specializarea a devenit într-atât de complicată încât profanul nu mai pricepe nimic) nu ne vor preocupa deocamdată.

Este, prin urmare, posibil să analizăm relația dintre roluri și cunoaștere din două unghiuri diferite. Privite din perspectiva ordinii instituționale, rolurile apar ca reprezentări instituționale și ca intermediari/mediatori între corpusurile de cunoștințe instituțional obiectivate. Privite din perspectiva diversității, fiecare rol poartă cu sine un adaos de cunoștințe bine definit social. Ambele perspective sugerează, desigur, același fenomen global, care este dialectica esențială a societății. Prima perspectivă poate fi rezumată prin afirmația că societatea există numai în măsura în care indivizii sunt conștienți de ea, iar cea de a doua, prin afirmația: conștiința individuală este determinată social. Restrângând problema la roluri, putem spune că, pe de o parte, ordinea instituțională este reală numai în măsura în care este *realizată* prin rolurile executate și că, pe de altă parte, rolurile sunt reprezentative pentru o ordine instituțională care definește caracterul lor (inclusiv adaosurile de cunoștințe), din care își extrag sensul lor obiectiv.

Analiza rolurilor prezintă o importanță deosebită pentru sociologia cunoașterii, deoarece ea scoate în evidență medierea dintre universurile macroscopice ale înțelesului obiectivat într-o societate și căile prin care aceste universuri devin reale subiectiv pentru indivizi. Astfel, de exemplu, este posibil să analizăm rădăcinile sociale macroscopice ale credințelor religioase despre lume din anumite colectivități (clase sau grupări etnice sau coterii de intelectuali, să

zicem), precum și modul în care aceste credințe despre lume se manifestă în conștiința unui individ. Aceste două analize pot fi reunite numai dacă se cercetează modalitățile prin care individul se raportează, în totalitatea activității sale sociale, la colectivitatea respectivă. O asemenea cercetare va fi în mod necesar un exercițiu de analiză a rolurilor.[42]

e. Sfera și mijloacele instituționalizării

Până aici am discutat instituționalizarea din punctul de vedere al trăsăturilor esențiale, care pot fi considerate ca niște constante sociologice. Se înțelege că în acest tratat nu putem nici măcar schița nenumăratele variații ale manifestărilor istorice și ale combinațiilor acestor constante – o misiune care ar putea fi îndeplinită numai prin scrierea unei istorii universale din punctul de vedere al teoriei sociologice. Există totuși câteva variații istorice în ce privește caracterul instituțiilor care sunt într-atât de importante pentru analizele sociologice concrete, încât ele trebuie neapărat discutate, chiar dacă numai pe scurt. Atenția noastră va continua să se concentreze, desigur, asupra relației dintre instituții și cunoaștere.

În investigarea oricărei ordini instituționale concrete se poate ridica următoarea întrebare: Care este scopul instituționalizării în cadrul ansamblului de acțiuni sociale dintr-o colectivitate dată? Altfel formulat, cât de mare este sectorul activității instituționalizate în comparație cu sectorul care rămâne neinstituționalizat?[43] În această chestiune există în mod clar variabilitate istorică, deoarece societăți

---

[42] Termenul „mediere“ a fost folosit de Sartre, dar fără înțelesul concret pe care teoria rolurilor este capabile să i-l ofere. Termenul este adecvat pentru a indica legătura generală dintre teoria rolurilor și sociologia cunoașterii.

[43] Răspunsul la această întrebare ar putea fi desemnat ca reprezentând „densitatea“ ordinii instituționale. Cu toate acestea, în încercarea de a evita introducerea unor termeni noi, am hotărât să nu recurgem la acest termen, deși este sugestiv.

diferite lasă loc, mai mult sau mai puțin, unor acțiuni neinstituționalizate. Este important să vedem, în general, ce factori determină o sferă mai largă a instituționalizării și, prin contrast, una mai îngustă.

Formal vorbind, sfera instituționalizării depinde de generalitatea structurilor de relevanță. Dacă multe sau cele mai multe structuri de relevanță dintr-o societate sunt general împărtășite, câmpul instituționalizării va fi larg. Dacă, din contră, doar câteva structuri de relevanță sunt general împărtășite, sfera insituționalizării va fi redusă. În acest din urmă caz, mai apare și posibilitatea ca ordinea instituțională să fie extrem de fragmentată, pentru că anumite structuri de relevanță sunt împărtășite de grupuri din societate, dar nu și de societatea ca întreg.

Ar putea fi util, din punct de vedere euristic, să examinăm acest aspect prin prisma unor „tipuri ideale“. Este posibil să ne închipuim o societate în care instituționalizarea este completă; într-o astfel de societate *toate* problemele sunt comune, *toate* soluțiile la aceste probleme sunt social obiectivate și *toate* acțiunile sociale sunt instituționalizate. Ordinea instituțională cuprinde întreaga viață socială, care seamănă cu îndeplinirea continuă, fără sfârșit, a unei liturghii complicate și foarte stilizate. Nu există sau aproape că nu există o distribuire a cunoașterii după roluri specifice, deoarece toate rolurile sunt executate în situații de egală relevanță pentru toți actorii. Acest model euristic al unei societăți complet instituționalizate (un bun subiect de coșmar, s-ar putea spune în treacăt) poate fi ușor modificat imaginându-ne că toate acțiunile sociale sunt instituționalizate, *dar* nu numai în jurul problemelor comune. Cu toate că modul de viață pe care o astfel de societate l-ar impune membrilor săi ar fi la fel de rigid, ar exista un grad mai mare de distribuire a cunoașterii după anumite roluri specifice. Ar avea loc mai multe liturghii simultan, ca să spunem așa. Nu mai este nevoie să precizăm că nici modelul totalității instituționale, nici versiunea sa modificată nu pot fi întâlnite în istorie. Societățile reale pot fi totuși examinate prin prisma gradului în care corespund acestui model ideal. În acest caz, se poate spune că societățile primitive se apropie de model într-un grad mai mare decât cele

civilizate.[44] Se poate chiar afirma că în dezvoltarea civilizațiilor arhaice se constată o îndepărtare progresivă de acest model.[45]

La cealaltă extremă s-ar situa o societate în care există doar *o* singură problemă comună, iar instituționalizarea apare *numai* în raport cu această problemă. Într-o asemenea societate, practic nu ar exista un stoc comun de cunoștințe. Aproape toată cunoașterea ar fi specifică la rol. În privința societăților macroscopice, nici apropierile de acest tip nu sunt disponibile istoric. Unele apropieri pot fi totuși găsite în formațiunile sociale mai mici – de exemplu în coloniile libertare, în care grijile *comune* se mărginesc la rânduieli economice sau la expediții militare implicând un număr de unități tribale sau etnice a căror unică problemă *comună* este purtarea unui război.

În afară de a stimula fantezii sociologice, astfel de ficțiuni euristice sunt utile doar în măsura în care ajută la clarificarea condițiilor care favorizează apropierea de ele. Condiția cea mai generală este gradul de diviziune a muncii, odată cu diferențierea concomitentă a instituțiilor.[46] Orice societate în care există o din ce în ce mai mare diviziune a muncii se îndepărtează de primul tip ideal descris mai sus. O altă condiție generală, strâns legată de cea dinainte, este disponibilitatea unui surplus economic, ceea ce face posibil pentru anumiți indivizi sau grupuri să se angajeze în activități specializate care nu sunt direct legate de subzistență.[47] Aceste activități specializate conduc, așa cum

---

[44] Aceasta este ceea ce Durkheim a numit „solidaritate organică". Lucien Lévy-Bruhl, atunci când vorbește de „participarea mistică" din societățile primitive, conferă acestui concept durkheimian un conținut psihologic mai larg.

[45] Aici s-ar putea face o comparație cu noțiunile de „compactitate" și „diferențiere" ale lui Eric Voegelin. Vezi cartea sa *Order and History*, vol. I, Louisiana State University Press, Baton Rouge, La., 1956. Talcott Parsons s-a referit și el de mai multe ori la diferențierea instituțională.

[46] Relația dintre diviziunea muncii și diferențierea instituțională a fost analizată de Marx, Durkheim, Weber, Ferdinand Tönnies și Talcott Parsons.

[47] Se poate spune că, în pofida unor interpretări diferite în ceea ce privește detaliul, asupra acestui punct există un grad mare de consens de-a lungul istoriei teoriei sociologice.

am văzut, la specializarea și segmentarea stocului comun de cunoștințe. Iar segmentarea face posibilă apariția unei cunoașteri desprinse de *orice* relevanță socială, adică a unor „teorii pure“.[48] Asta înseamnă că anumiți indivizi sunt (pentru a reveni la un exemplu anterior) eliberați de vânătoare nu numai pentru a fabrica sulițe, dar și pentru a inventa mituri. Avem deci o „viață teoretică“, cu proliferarea sa risipitoare de corpusuri de cunoștințe specializate, administrate de specialiști al căror prestigiu social poate depinde de fapt de incapacitatea lor de a face altceva decât să teoretizeze – ceea ce conduce la un număr de probleme analitice la care ne vom întoarce mai jos.

Instituționalizarea nu este însă un proces ireversibil, în pofida faptului că instituțiile, odată formate, au tendința de a dăinui.[49] Pentru o varietate de motive istorice, câmpul acțiunilor instituționalizate se poate îngusta; adică în anumite domenii ale vieții sociale poate avea loc o dezinstituționalizare.[50] De exemplu, sectorul privat care a apărut în societatea industrială modernă este considerabil mai dezinstituționalizat decât sectorul public.[51]

O altă întrebare, cu privire la care anume ordine instituțională variază istoric, ar fi: Care este relația dintre diversele instituții, la nivelul execuției și al semnificației?[52] În ceea ce privește cel dintâi tip real

---

[48] Relația dintre „teoria pură“ și surplusul economic a fost evidențiată pentru prima oară de Marx.

[49] Tendința instituțiilor de a dăinui a fost analizată de Georg Simmel prin prisma noțiunii sale de „loialitate“. Vezi cartea sa, *Soziologie*, Duncker und Humblot, Berlin, 1958, p. 438.

[50] Această noțiune de dezinstituționalizare provine de la Gehlen.

[51] Analiza dezinstituționalizării în sfera privată constituie o preocupare centrală a psihologiei sociale a lui Gehlen aplicată la societatea modernă, Vezi lucrarea sa, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg, 1957.

[52] Dacă cineva ar dori să accepte și alte neologisme, ar putea privi acest lucru ca pe o problemă a gradului de „fuziune“ sau de „segmentare“ a ordinii instituționale. Așa cum arată, o asemenea problemă ar părea că este similară cu preocuparea structural-funcțională pentru „integrarea funcțională“ a societăților. Acest din urmă concept presupune însă că „integrarea“ unei societăți

discutat mai sus, în fiecare biografie subiectivă există o unitate între realizarea instituțională și semnificația rolurilor. Întregul stoc social de cunoștințe este actualizat în fiecare biografie individuală. Fiecare *face* orice și *cunoaște* orice. Problema integrării înțelesurilor (adică a relației semnificative dintre diferite instituții) este o problemă exclusiv subiectivă. Sensul obiectiv al ordinii instituționale se prezintă fiecărui individ ca dat și cunoscut în general, luat ca atare din punct de vedere social. Dacă totuși există o problemă, aceasta apare din cauza dificultăților subiective pe care individul le poate avea cu ocazia interiorizării înțelesurilor acceptate social.

Odată cu îndepărtarea crescândă de acest model euristic (ceea ce se întâmplă, firește, în toate societățile moderne, deși nu în aceeași măsură), vor apărea modificări importante ale sensurilor instituționale ca fiind „de la sine înțelese". Le-am menționat deja pe primele două: segmentarea ordinii instituționale, în care numai anumite tipuri de indivizi îndeplinesc anumite activități, și, respectiv, o distribuire socială a cunoașterii, în care cunoașterea specifică la rol ajunge să fie rezervată numai anumitor tipuri de indivizi. Odată cu aceste evoluții apare însă și o nouă configurație la nivelul înțelesului. Va exista o problemă *obiectivă* legată de extinderea integrării înțelesurilor la întreaga societate. Aceasta este o problemă cu totul diferită de aceea doar subiectivă, de a armoniza înțelesul pe care individul și-l atribuie în propria biografie cu înțelesul pe care i-l atribuie societatea. Deosebirea este tot atât de mare ca și aceea dintre a face propagandă care să convingă pe alții de ceva și a produce simple memorii care să-l convingă pe autorul însuși.

---

poate fi determinată de un observator din afară care investighează funcționarea externă a instituțiilor societății. Am putea susține că, dimpotrivă, nici „funcțiile", nici „disfuncțiile" nu pot fi analizate decât prin prisma nivelului de înțelegere. În consecință, „integrarea funcțională" – dacă dorim totuși să recurgem la acest concept – înseamnă integrarea ordinii instituționale pe calea diferitelor procese legitimatoare. Cu alte cuvinte, *integrarea nu rezidă în instituții, ci în legitimarea acestora.* Aceasta implică, spre deosebire de opinia structural-funcționaliștilor, că o ordine instituțională nu poate fi înțeleasă corect ca fiind un „sistem".

În exemplul cu triunghiul bărbat/femeie/lesbiană am arătat în detaliu că nu se poate presupune *a priori* că diferitele procese de instituționalizare vor rămâne „unite“. Structura de relevanță care este comună bărbatului și femeii (A-B) nu trebuie să fie integrată în mod necesar cu aceea dintre femeie și lesbiană (B-C) sau cu aceea dintre lesbiană și bărbat (C-A).

Procesele instituționale separate pot continua să coexiste fără integrare. Am argumentat atunci că faptul empiric privind instituțiile *ca fiind nedespărțite*, în pofida imposibilității de a presupune acest lucru *a priori*, poate fi explicat numai referindu-ne la conștiința reflectivă a indivizilor, care impune o anumită logică experienței lor privind respectivele instituții.

Putem acum să împingem și mai departe acest argument, presupunând că unul dintre cei trei indivizi (să presupunem că bărbatul, A) devine nemulțumit de lipsa de simetrie a situației. Aceasta nu înseamnă că pentru el relațiile la care participă (A-B și C-A) s-au schimbat. Ceea ce îl îngrijorează acum este mai degrabă relația la care încă nu a participat (A-C). Aceasta s-ar putea datora faptului că ea interferează cu interesele lui (C își pierde prea mult timp făcând dragoste cu B și neglijează cultivarea florilor cu el) sau faptului că el are cine știe ce preocupări teoretice. În orice caz, el dorește să reunească cele trei relații și procesele lor concomitente de habitualizare într-un tot A-B-C închegat și cu sens. Cum poate face acest lucru?

Să ne imaginăm că este un geniu religios. Într-o bună zi, el prezintă femeilor proiectul unei noi mitologii. Lumea a fost creată în două etape, uscatul – de un zeu care s-a împreunat cu sora lui, iar marea – printr-un act de masturbare reciprocă între zeu și o zeiță. Iar după ce lumea a fost astfel creată, creatorul și zeița au executat împreună marele dans al florilor, drept care au apărut pe uscat flora și fauna. Triunghiul existent: heterosexualitate, lesbianism și cultivarea florilor nu este astfel nimic altceva decât o imitație omenească a acțiunilor arhetipice ale zeilor. Bine ticluit, nu-i așa? Cititorului cu

oarecare pregătire în mitologia comparată nu-i va fi greu să găsească paralele istorice în această „teorie“ cosmogonică. Bărbatul ar putea să întâmpine greutăți în a-i face pe alții să accepte teoria lui. Va fi nevoit în acest caz să recurgă la propagandă. Dacă presupunem însă că B și C au și ele greutăți practice în a pune în aplicare variatele lor proiecte sau (mai puțin probabil) că ele sunt atrase de viziunea lui A asupra cosmosului, e posibil ca până la urmă el să le impună schema lui. Odată ce a reușit să facă acest lucru și toți cei trei indivizi „știu“ că diversele lor acțiuni funcționează bine împreună în societatea lărgită (care este A-B-C), această „cunoaștere“ va influența ce anume se întâmplă în situația dată. De exemplu, C va fi acum mai dispusă să-și împartă în mod echitabil timpul între cele două preocupări principale ale sale.

Dacă această extindere a exemplului nostru vi se pare exagerată, îl putem face mai familiar imaginându-ne că în conștiința geniului nostru religios a avut loc un proces de secularizare. Mitologia nu i se mai pare plauzibilă. Situația ar trebui explicată cu ajutorul științelor sociale. Acest lucru este desigur ușor de făcut. Este evident (pentru geniul religios devenit sociolog) că cele două tipuri de activitate sexuală care există în situația dată exprimă anumite nevoi psihologice adânc înrădăcinate ale participanților. El „știe“ că frustrarea în raport cu aceste nevoi ar duce la tensiuni „disfuncționale“. Pe de altă parte, trioul nostru vinde flori contra nuci de cocos la celălalt capăt al insulei. Asta rezolvă totul. Tiparele comportamentale A-B și B-C sunt funcționale în raport cu „sistemul personalității“, în timp ce tiparul C-A este funcțional în raport cu sectorul economic al „sistemului social“. „Societatea“ A-B-C nu este decât rezultatul rațional al integrării funcționale la nivel intersistemic. Și, în acest caz, dacă propaganda lui A reușește să le convingă pe cele două femei cu *această* teorie, „cunoașterea“ lor privind imperativele funcționale implicate în situația dată va avea anumite consecințe în ceea ce privește controlul asupra conduitei lor.

Același raționament va fi valabil, *mutatis mutandis*, dacă îl transpunem de la idila fața în față din exemplul de mai sus la nivel macrosocial. Segmentarea ordinii instituționale și distribuirea concomitentă a cunoașterii vor conduce la problema asigurării unor înțelesuri integrative care să cuprindă întreaga societate și să ofere un context global de sensuri obiective pentru experiența socială și conștiința, ambele fragmentate, ale individului. Pe deasupra, se va pune nu numai problema integrării globale cu sens, ci și problema legitimării activităților instituționale ale unui tip de actor *în raport cu* cele ale altor tipuri de actori. Să presupunem că există un univers de înțelesuri care conferă un sens obiectiv activităților desfășurate de războinici, fermieri, negustori sau exorciști. Asta nu înseamnă că între aceste tipuri de actori nu va exista un conflict de interese. Chiar și într-un univers de înțelesuri comune, exorciștii se pot confrunta cu problema „explicării" unora dintre activitățile războinicilor etc. Metodele unei asemenea legitimări de asemenea variază istoric.[53]

O altă consecință a segmentării instituționale este posibila apariție a unor subuniversuri de semnificații separate social. Acestea rezultă dintr-o accentuare a specializării rolului, până la punctul în care cunoașterea specifică la rol este ascunsă în stocul comun de cunoștințe. Astfel de subuniversuri de înțelesuri pot fi sau nu ascunse vederii obișnuite. În anumite cazuri, nu numai că registrul cognitiv al subuniversului este ascuns, dar însăși existența subuniversului și a colectivității care îl sprijină poate rămâne secretă. Subuniversurile de înțelesuri pot fi structurate social după diferite criterii – sex, vârstă, ocupație, credință religioasă, gusturi estetice ș.a.m.d. Șansa ca noi subuniversuri să apară crește constant, desigur, odată cu extinderea progresivă a diviziunii muncii și cu crearea unui surplus economic. O societate cu o economie de subzistență poate cunoaște o segregare

---

[53] Această problemă este înrudită cu cea a „ideologiei", pe care o vom discuta mai jos, într-un context definit mai îngust.

cognitivă între femei și bărbați sau între războinicii bătrâni și cei tineri, cum se întâmplă în „societățile secrete" existente în Africa sau printre indienii americani. Ea poate fi totuși capabilă să-și permită tăinuirea câtorva preoți și magicieni. Subuniversurile înfloritoare în înțelesuri, cum ar fi castele hinduse, birocrația literară chinezească sau cercurile preoțești din vechiul Egipt, au nevoie de soluții cu mult mai elaborate pentru problemele economice.

Ca toate edificiile sociale de semnificații, subuniversurile trebuie să fie „sprijinite" de o anumită colectivitate[54], adică de grupul care produce continuu înțelesurile respective și în cadrul căruia acestea au o realitate obiectivă. Între astfel de grupuri pot exista conflicte și concurență. La nivelul cel mai simplu, poate apărea, de exemplu, un conflict în privința alocării resurselor care prisosesc către specialiștii respectivi, pe motivul scutirii lor de munca productivă. Cine anume va fi scutit oficial: *toți* vracii sau numai aceia care își exercită meșteșugul la domiciliul șefului? Cine trebuie să primească un salariu fix de la autorități: cei care vindecă bolnavii cu ierburi sau cei care fac același lucru intrând în transă? Asemenea conflicte sociale sunt ușor transformate în conflicte între școli de gândire diferite, fiecare dintre ele urmărind să se consolideze și să discrediteze, dacă nu chiar să lichideze, corpusul concurent de cunoaștere. În societatea contemporană continuăm să întâlnim astfel de conflicte (socio-economice sau cognitive) între medicina tradițională și rivalele sale, precum chiropractica, homeopatia sau Știința Creștină*. În societățile industriale dezvoltate, cu imensul lor surplus economic, care permite unui număr

---

[54] Weber se referă în mod repetat, mai ales în sociologia sa comparativă a religiilor, la diferite colectivități ca fiind „cărăuși" *(Träger)* a ceea ce noi am numit subuniversuri de înțelesuri. Analiza acestui fenomen este relaționată, desigur, cu schema *Unterbau/Überbau* a lui Marx.

* Religie și sistem de vindecare fondate de Mary Baker Eddy în 1866. Bazate pe interpretarea Bibliei în sensul ideii că boala, păcatul, moartea etc. sunt provocate de deranjamente mentale și nu au de fapt o existență reală. (n.tr.)

mare de indivizi să se dedice permanent unor îndeletniciri chiar și obscure, competiția pluralistă dintre subuniversurile de înțelesuri imaginabile de toate felurile devine o stare normală.[55]

Odată cu apariția subuniversurilor de semnificații, apare și o varietate de puncte de vedere despre societate ca întreg, fiecare dintre acestea concepând societatea din perspectiva unui subunivers. Chiropracticianul vede altfel societatea decât profesorul de la facultatea de medicină, poetul altfel decât omul de afaceri, evreul altfel decât creștinul etc. Se înțelege de la sine că această multiplicare a perspectivelor complică mult problema stabilirii unui umbrar simbolic stabil deasupra *întregii* societăți. Fiecare perspectivă, împreună cu toate adaosurile la teorii sau chiar cu *Weltanschauung*-uri, va fi legată de interesele sociale concrete ale grupului care o susține. Aceasta *nu înseamnă* însă că diferitele perspective, fără a mai vorbi de teorii sau *Weltanschauung*-uri, sunt numai reflecții mecanice ale intereselor sociale. La nivel teoretic, îndeosebi, cunoașterea poate foarte bine să capete un grad mare de detașare de interesele biografice și sociale ale individului cunoscător. Ar putea deci exista motive sociale reale pentru care evreii devin foarte preocupați de diverse proiecte științifice, dar pozițiile științifice însele nu pot fi prezise din faptul că ele sunt susținute de evrei sau de neevrei.

Cu alte cuvinte, universul științific al semnificației este capabil să atingă un grad înalt de autonomie față de propria bază socială. Deși în practică pot fi întâlnite variații mari, teoretic acest lucru rămâne adevărat pentru orice corpus de cunoștințe, chiar și pentru perspectivele cognitive asupra societății.

Mai mult încă, un corpus de cunoștințe are capacitatea, de îndată ce a fost ridicat la nivelul unui subunivers de semnificații relativ

[55] Competiția pluralistă dintre subuniversurile de înțelesuri este una dintre cele mai importante probleme ale sociologiei empirice a cunoașterii în societatea contemporană. Am tratat această problemă în alte lucrări despre sociologia religiei și nu vedem necesitatea de a dezvolta analiza ei în acest tratat.

autonom, să acționeze în sens invers asupra colectivității care l-a produs. De exemplu, evreii pot deveni sociologi deoarece au anumite probleme în societate *ca* evrei. Dar de îndată ce au fost inițiați în universul sociologic, ei nu numai că pot privi asupra societății dintr-un unghi care nu mai este specific evreiesc, dar chiar și activitățile lor sociale *ca* evrei se pot schimba ca rezultat al nou-dobânditei perspective sociologice. Măsura unei astfel de detașări a cunoașterii de originile sale existențiale depinde de un imens număr de variabile istorice (cum ar fi presiunea intereselor sociale implicate, gradul de rafinare teoretică a cunoașterii respective, relevanța sau irelevanța socială a acesteia din urmă și altele). Pentru considerațiile noastre generale, important este principiul conform căruia relația dintre cunoaștere și baza sa socială este o relație dialectică – cunoașterea este un produs social *și* cunoașterea este un factor al schimbării sociale.[56] Acest principiu, al dialecticii între producția socială și lumea obiectivată, care este produsul său, a fost deja explicat; este deosebit de important să ținem seama de el în orice analiză a subuniversurilor concrete de înțelesuri.

---

[56] Această ipoteză poate fi formulată și în termeni marxiști, afirmând că există o relație dialectică între infrastructură (*Unterbau*) și suprastructură (*Überbau*) – o idee marxistă care aproape că a fost uitată până de foarte curând de curentul marxist principal. Problema posibilității unei cunoașteri sociale separate a constituit o problemă centrală și pentru sociologia cunoașterii așa cum a fost ea definită de Scheler și Mannnheim. Din motive inerente, în abordarea noastră general teoretică nu-i acordăm un loc central. Aspectul important pentru sociologia teoretică a cunoașterii îl constituie dialectica dintre cunoaștere și baza sa socială. Probleme ca cele ridicate de Mannheim în legătură cu „intelighenția neangajată" constituie aplicații ale sociologiei cunoașterii la fenomene istorice și empirice concrete. Presupunerile despre acestea trebuie să fie făcute la un nivel mult mai scăzut de generalitate decât cel care ne interesează. Pe de altă parte, problemele legate de autonomia cunoașterii social-științifice ar trebui abordate în contextul metodologiei științelor sociale. Din rațiuni teoretice pe care le-am expus în Introducere, am exclus acest domeniu de interes din definiția pe care am dat-o sferei sociologiei cunoașterii.

Numărul și complexitatea lor tot mai mare fac ca subuniversurile să devină din ce în ce mai inaccesibile celor din afara lor. Ele devin enclave ezoterice, „ermetic sigilate“ (în sensul clasic asociat Corpusului Hermetic* al „științelor“ secrete, cum ar fi alchimia) pentru toți, în afara celor care au fost adecvat inițiați în misterele lor. Autonomia din ce în ce mai mare a subuniversurilor ridică probleme speciale de legitimare atât pentru cei din afară (outsiderii), cât și pentru cei dinăuntrul (insiderii) subuniversului. Outsiderii trebuie *ținuți în afara* subuniversului, uneori chiar ținuți în ignoranță în ceea ce privește existența însăși a subuniversului. Dacă însă ei nu sunt chiar atât de ignoranți și dacă subuniversul solicită diferite privilegii și recunoașteri speciale din partea societății mai largi, apare problema ținerii în afară a outsiderilor, determinându-i în același timp să consimtă că procedeul este legitim. Acest lucru se face prin diferite tehnici de intimidare, propagandă rațională și irațională (apelând la interesele outsiderilor și la sentimentele lor), mistificări și, în general, la manipularea unor simboluri ale prestigiului social. Insiderii, pe de altă parte, trebuie *ținuți înăuntru.* Acest lucru necesită dezvoltarea unor procedee atât practice, cât și teoretice prin care tentațiile de a evada din subunivers să fie controlate. Vom examina unele detalii ale acestei duble probleme de legitimare ceva mai târziu. Pentru moment ne vom mulțumi cu un exemplu. Nu este suficient să pui pe picioare un subunivers ezoteric al medicinii. Publicul profan mai trebuie convins că acest lucru este corect și benefic și că fraternitatea medicală trebuie menținută la standardele subuniversului. Pentru asta, populația este intimidată prin descrierea nenorocirilor fizice care ar urma „nerespectării sfatului medicului“; ea este convinsă să *nu* procedeze așa, invocându-se beneficiile pragmatice ale ascultării necondiționate și recurgându-se la

---

* *Corpus Hermeticus* – colecție de reguli și coduri secrete, întocmit de Hermes Trismegistus și completat în timp de adepții lui, destinat să facă de neînțeles pentru profani procedeele alchimiștilor și să-i țină în afara castei. (n.tr.)

amenințarea cu ororile bolii și morții. Pentru a-și sublinia autoritatea, reprezentanții profesiei medicale se înfășoară în giulgiul vechi de secole al simbolurilor puterii și misterului, de la o costumație bizară la un limbaj incomprehensibil, toate acestea fiind, desigur, legitimate în fața publicului și față de ei înșiși în termeni pragmatici. Între timp, membrii pe deplin acreditați ai lumii medicale sunt ținuți la distanță de „șarlatanie" (adică împiedicați să iasă din subuniversul medical, cu gândul sau cu fapta) nu numai cu ajutorul puternicelor mijloace de control aflate la dispoziția profesiei, dar și prin utilizarea unui întreg corpus de cunoștințe profesionale prin care li se oferă „dovezi științifice" despre nebunia sau chiar ticăloșia unei astfel de devieri. Cu alte cuvinte, este pusă în mișcare o întreagă mașinărie de legitimare pentru ca profanii *să rămână* profani și doctorii doctori și (dacă este posibil) cu toții să se simtă fericiți că fac așa.

Probleme deosebite apar ca rezultat al vitezelor diferite de schimbare a instituțiilor și a subuniversurilor.[57] Acest lucru face mai dificilă legitimarea ordinii instituționale și, deopotrivă, legitimările specifice anumitor instituții sau subuniversuri. O societate feudală cu o armată modernă, o aristocrație agrară forțată să supraviețuiască în condițiile unui capitalism industrial, o religie tradițională obligată să facă față popularizării unor opinii științifice asupra lumii, coexistența în aceeași societate a teoriei relativității și a astrologiei – experiența noastră contemporană abundă în exemple de acest fel în asemenea măsură, încât nu mai trebuie să insistăm asupra acestui aspect. De ajuns să spunem că, în astfel de condiții, sarcina legitimatorilor devine extrem de grea.

O problemă finală de mare interes teoretic, ridicată de variabilitatea istorică a instituționalizării, este aceea a modului în care este obiectivizată ordinea instituțională: în ce măsură este percepută o

[57] În sociologia americană de la Ogburn încoace, acesta este un fenomen numit îndeobște „întârziere culturală". Am evitat acest concept din cauza conotației lui evoluționiste și, implicit, evaluatoare.

ordine instituțională sau o parte oarecare a sa ca o realitate neumană? Asta este o problemă care ține de reificarea realității sociale.[58]

Reificarea este perceperea fenomenelor omenești ca și cum acestea ar fi lucruri, adică ar avea formă neumană sau chiar supraumană. Un alt mod de a formula acest lucru este că reificarea este înțelegerea produselor activității umane *ca și cum* ele ar fi altceva decât produse omenești – ca fapte ale naturii, rezultate ale legilor cosmosului sau manifestări ale voinței divine. Reificarea presupune că omul este capabil să uite că el este autorul lumii umane și, mai mult, că dialectica dintre omul producător și produsele sale nu se reflectă în conștiință. Lumea reificată este prin definiție o lume dezumanizată. Ea este percepută de om ca o realitate ciudată, un *opus alienum* asupra căruia el nu dispune de nici un control, și nu un *opus proprium*, rezultat al propriei activități productive.

Din discuția anterioară despre obiectivare este clar că, de îndată ce o lume socială obiectivă este consacrată, posibilitatea reificării nu este niciodată exclusă.[59] Obiectivitatea lumii sociale înseamnă că ea

---

[58] Reificarea (*Verdinglichung*) este o importantă noțiune marxistă, mai ales în considerațiile antropologice din *Frühschriften*, dezvoltată ulterior în *Das Kapital* ca „fetișism al obiectelor de consum". Pentru dezvoltări mai recente ale noțiunii în teoria marxistă, vezi György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p. 109; Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris, 1959, p. 64; Joseph Gabel, *La fausse conscience*, Editions de Minuit, Paris, 1962 și *Formen der Entfremdung*, Fischer, Frankfurt, 1964. Pentru o discuție cuprinzătoare asupra aplicabilității noțiunii într-o sociologie nedoctrinară a cunoașterii, vezi Peter L. Berger și Stanley Pullberg, „Reification and the Sociological Critique of Consciousness", în *History and Theory*, vol. IV (1965), nr. 2, p. 198. În cadrul marxismului, noțiunea de reificare este strâns înrudită cu cea de alienare *(Entfremdung)*. În lucrările sociologice recente, acest din urmă concept a fost deseori confundat cu variate fenomene, de la *anomie* la nevroză, până la punctul în care noțiunea nu mai poate fi recuperată. În orice caz, am considerat că nu este locul unde să încercăm o asemenea recuperare și am ocolit prin urmare folosirea acestei noțiuni.

[59] Critici francezi ai sociologiei durkheimiene, ca Jules Monnerot *(Les faits sociaux ne sont pas des choses*, 1946, și Armand Cuvillier („Durkheim et Marx",

îi apare omului ca fiind ceva în afara lui însuși. Întrebarea hotărâtoare este dacă el e conștient că, oricât ar fi de obiectivată, lumea socială a fost făurită de om – și, ca urmare, poate fi refăcută de el. Cu alte cuvinte, reificarea poate fi descrisă ca o etapă extremă în procesul de obiectivare, în care lumea obiectivată își pierde sensul de întreprindere umană și rămâne fixată ca o realitate neumană, neumanizabilă, inertă.[60] De obicei, relația reală dintre om și lumea sa este inversată în conștiință. Omul, producătorul unei lumi, este perceput ca produs al acesteia, iar activitatea umană ca un epifenomen al unor procese neumane. Semnificațiile umane nu mai sunt percepute ca producătoare de lume, ci, din contră, ca fiind produse ale „naturii lucrurilor". Trebuie să subliniem că reificarea este o modalitate a conștiinței, mai exact o modalitate de obiectivizare de către om a lumii umane. Chiar în timp ce omul percepe lumea ca reificată, el continuă să o producă. Altfel spus, omul este capabil, paradoxal, să producă o realitate care îl neagă pe el însuși.[61]

Reificarea este posibilă atât la nivelul preteoretic, cât și la nivelul teoretic al conștiinței. Unele sisteme teoretice complexe pot fi descrise ca reificări, deși este posibil ca ele să-și aibă rădăcinile în reificările preteoretice stabilite într-o anumită situație socială sau alta. Prin urmare, ar fi greșit să limităm conceptul de reificare la o construcție mentală a intelectualilor. Reificarea există și în conștiința omului de

---

în *Cahiers internationaux de sociologie*, 1948), au acuzat-o de vederi reificate asupra realității sociale. Altfel spus, ei au argumentat că acea *choséité* a lui Durkheim este *ipso facto* reificare. Orice s-ar putea spune despre aceasta prin prisma exegezei lui Durkheim, este posibil, în principiu, să afirmăm că „faptele sociale sunt lucruri" și prin urmare să acceptăm ideea obiectivității faptelor sociale *ca produse umane*. Cheia teoretică a problemei devine atunci distincția dintre obiectivare și reificare.

[60] Aici se poate face o comparație cu termenul „practico-inert" al lui Sartre, expus în *Critique de la raison dialectique*.

[61] Din acest motiv, Marx a numit conștiința reificatoare *falsă* conștiință. Această noțiune poate fi legată de aceea de „rea-credință" (*mauvaise foi*) a lui Sartre.

pe stradă și, de fapt, prezența acestuia este, practic, mai importantă. Ar fi de asemenea greșit să considerăm reificarea ca o pervertire a unei perceperi inițial nereificate a lumii sociale, un fel de decădere cognitivă dintr-o stare de grație. Dimpotrivă, probele etnologice și psihologice par să indice contrariul, și anume că percepția inițială a lumii sociale este puternic reificată, atât filogenetic, cât și ontogenetic.[62] Asta înseamnă că înțelegerea reificării *ca* o modalitate de conștientizare depinde de o relativă dereificare a conștiinței, proces care are, comparativ, o evoluție târzie în istorie și în orice biografie individuală.

Atât ordinea instituțională ca întreg, cât și segmentele sale pot fi percepute prin prisma reificării. De exemplu, întreaga ordine a societății poate fi considerată ca un microcosmos care reflectă macrocosmosul universului total, făurit de zei. Orice s-ar întâmpla „aici jos“ nu este decât o palidă reflectare a ceea ce se întâmpla „acolo sus“.[63] Într-un mod asemănător pot fi percepute și anumite instituții. „Rețeta“ principală pentru reificarea instituțiilor constă în a le conferi un statut ontologic independent de activitatea și de semnificația umană. Reificările specifice sunt variații pe această temă generală. Căsătoria, de pildă, poate fi reificată ca o imitație a actelor de creație divină, ca un mandat universal al legii naturale, ca o consecință necesară a forțelor biologice sau psihologice sau chiar ca un imperativ funcțional al sistemului social. Ceea ce este comun tuturor acestor reificări este confundarea căsătoriei cu o producție umană continuă. Cum se poate ușor vedea din acest exemplu, reificarea poate avea loc atât în plan teoretic, cât și preteoretic. Astfel, mistagogul poate născoci o teorie

---

[62] Lucrările lui Lucien Lévy-Bruhl și Jean Piaget pot fi considerate ca esențiale pentru înțelegerea protoreificării, atât din punct de vedere filogenetic, cât și ontogenetic. De asemenea, vezi Claude Lévy-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.

[63] Despre paralelismul dintre „aici jos“ și „acolo sus“, vezi Mircea Eliade, *Cosmos and History*, Harper, New York, 1959. Un punct de vedere asemănător este oferit de Voegelin, *op. cit.*, în considerațiile despre „civilizațiile cosmologice“.

foarte sofisticată care cuprinde totul, de la un eveniment omenesc concret la aspectele cele mai generale ale cosmosului divin, dar un cuplu de țărani analfabeți poate percepe evenimentul căsătoriei cu o înfiorare reificatoare similară cu teama metafizică. Prin reificare, lumea instituțiilor apare ca fuzionând cu lumea naturală. Ea devine necesitate și destin și este trăită ca atare, în mod fericit *sau* nefericit, după caz.

Rolurile pot fi reificate în același mod ca și instituțiile. Zona conștiinței de sine care a fost obiectivizată într-un rol este apoi percepută ca un destin inevitabil, în raport cu care individul își poate declina orice responsabilitate. Formularea paradigmatică a acestui tip de reificare este: „În această problemă nu am de ales, trebuie să acționez în acest fel din cauza poziției pe care o am“ – ca soț, tată, general, episcop, director al unei companii, borfaș, călău, după caz. Asta înseamnă că reificarea rolurilor micșorează distanța subiectivă pe care individul o poate pune între el și executarea rolului atribuit. Distanța implicată în orice obiectivizare se păstrează, desigur, dar distanța cauzată de dezidentificare se reduce până la dispariție. În sfârșit, poate fi reificată identitatea însăși (sinele total, dacă vreți), fie a ta, fie a altora. Apare astfel o identificare totală a individului cu tipizările care i se atribuie social. El este perceput *exclusiv* ca acel tip. Această apreciere poate fi exprimată, pozitiv sau negativ, prin valori sau sentimente. Identificarea ca „evreu“ poate fi la fel de reificatoare pentru antisemit ca și pentru evreul însuși, în afara cazului când acesta din urmă va pune un accent pozitiv pe identificare și cel dintâi unul negativ. Ambele reificări conferă un statut ontologic și total unei tipizări care este produsă uman și care, chiar în cursul interiorizării, obiectivizează doar un segment al sinelui.[64] Încă o dată, astfel de reificări se pot întinde de la nivelul preteoretic al acelui „ce toată lumea știe

[64] Despre reificarea identității, vezi și analiza lui Sartre asupra antisemitismului.

despre evrei“ la teoriile cele mai complexe despre iudaism, ca fiind o manifestare biologică („sânge evreiesc“), psihologică („suflet evreiesc“) sau metafizică („misterul lui Israel“).

Analiza reificării este importantă deoarece servește ca un corectiv permanent al înclinației spre reificare a gândirii teoretice în general și a gândirii sociologice în particular. Ea este cu deosebire importantă pentru sociologia cunoașterii, deoarece o ferește de a recurge la concepții nedialectice despre relația dintre ceea ce oamenii fac și ceea ce gândesc. Aplicarea istorică și empirică a sociologiei cunoașterii trebuie să acorde o atenție specială împrejurărilor sociale care favorizează dereificarea – cum ar fi prăbușirea totală a ordinii sociale, contactul dintre societăți care au fost înainte despărțite și importantul fenomen al marginalizării sociale.[65] Aceste probleme depășesc, însă, cadrul considerațiilor noastre de aici.

---

[65] Asupra condițiilor necesare pentru dereificare, vezi Berger și Pullberg, loc. cit.

2. Legitimarea

a. Originile universurilor simbolice

Legitimarea ca proces este cel mai bine descrisă ca o obiectivare „de ordinul al doilea" a înțelesului. Legitimarea produce noi înțelesuri care servesc la integrarea semnificațiilor deja atașate unor procese instituționale disparate. Funcția legitimării constă în a face disponibile obiectiv și plauzibile subiectiv obiectivările „de ordinul întâi" care au fost deja instituționalizate.[66] Cu toate că definim legitimarea prin funcția sa, independent de motivele specifice care inspiră un anumit proces de legitimare, trebuie să adăugăm că „integrarea", într-o formă sau alta, constituie totodată și scopul tipic care-i motivează pe legitimatori.

Integrarea, ca și plauzibilitatea subiectivă, se raportează la două niveluri. Mai întâi, întreaga ordine instituțională trebuie să aibă înțeles, simultan, pentru toți participanții la diferite procese instituționale. În acest caz, problema plauzibilității se referă la recunoașterea subiectivă a unui sens global aflat „în spatele" motivelor predominante situațional, dar numai parțial instituționalizate, ale cuiva și ale celor din jurul lui – ca în relația dintre un șef și un preot, dintre un tată și un comandant militar sau chiar când este vorba de unul și același individ în relația cu sine însuși – al tatălui care este în același timp și comandant militar al fiului său. Acesta este deci un nivel „orizontal"

[66] Termenul de „legitimare" provine de la Weber, care l-a dezvoltat mai ales în contextul sociologiei sale politice. În lucrarea noastră, i-am atribuit un sens cu mult mai larg.

de integrare și de plauzibilitate, care pune în raport ordinea instituțională totală cu numeroșii indivizi care participă la ea în diversele roluri oferite de aceasta sau la multiplele procese instituționale parțiale în care un anumit individ participă la un moment dat. În al doilea rând, totalitatea vieții individului, trecerea succesivă prin diferitele etape ale ordinii instituționale, trebuie să fie făcută inteligibilă subiectiv. Cu alte cuvinte, biografia individuală, cu fazele sale multiple, succesive și predefinite instituțional, trebuie să fie înzestrată cu un înțeles care să facă plauzibil subiectiv întregul. Prin urmare, nivelului „orizontal" al integrării și al plauzibilității subiective a ordinii instituționale trebuie să i se adauge un nivel „vertical" pe durata vieții fiecărui individ.

Cum am argumentat mai înainte, în prima fază a instituționalizării, când instituția era o simplă întâmplare care nu avea nevoie de vreun sprijin suplimentar, intersubiectiv sau biografic, legitimarea nu era necesară. Problema legitimării se ridică, inevitabil, atunci când obiectivările ordinii instituționale (devenită istorică) trebuie transmise unei noi generații. În acest moment, așa cum am văzut, caracterul autoevident al instituțiilor nu mai poate fi menținut doar cu ajutorul amintirii și obișnuinței proprii individului. Legătura dintre istorie și biografie este ruptă. Pentru a o restabili, deci pentru a face inteligibile ambele sale aspecte, trebuie oferite „explicații" și justificări ale elementelor proeminente ale tradiției instituționale. Legitimarea este tocmai acest proces de „explicare" și justificare.[67]

Legitimarea „explică" ordinea instituțională conferind valabilitate cognitivă înțelesurilor sale obiectivate. Legitimarea justifică ordinea instituțională imprimând o demnitate normativă imperativelor sale practice. Este important să înțelegem că legitimarea cuprinde nu numai un element normativ, ci și unul cognitiv. Altfel spus, legitimarea nu este numai o chestiune de „valoare" – ea implică întotdeauna și „cunoaștere". De exemplu, o structură de rudenie nu este legitimată

---

[67] Asupra legitimărilor ca „explicații", vezi analiza „derivațiilor" făcută de Pareto.

numai prin etica tabuurilor sale particulare privind incestul). Mai întâi trebuie să existe o „cunoaștere" a rolurilor care definesc *atât* acțiunile „juste", *cât și* pe cele „greșite" din structură. Individul, să presupunem, poate că nu se căsătorește în propriul clan. Dar trebuie să se „recunoască" mai întâi el însuși ca membru al acestui clan. Această „cunoaștere" îi este transmisă prin tradiție, care „explică" ce înseamnă un clan, în general, și care este clanul lui, în particular. Astfel de „explicații" (care de regulă constituie o „istorie" și o „sociologie" ale colectivității respective și care, în cazul tabuului care se referă la incest, probabil implică și o „antropologie") sunt în egală măsură instrumente de legitimare și elemente etice ale tradiției. Legitimarea nu numai că îi spune individului de ce *trebuie* să execute o anumită acțiune, și nu alta, dar îi spune și de ce lucrurile *sunt* așa cum sunt. Cu alte cuvinte, în legitimarea instituțiilor „cunoașterea" precede „valorile".

Este posibil ca, analitic, să facem o distincție între diferitele nivele de legitimare (la nivel empiric, desigur, aceste nivele se întrepătrund). Legitimarea incipientă apare de îndată ce un sistem de obiectivizări lingvistice ale experienței umane este transmis. De exemplu, transmiterea unui vocabular de rudenie legitimează *ipso facto* structura de rudenie. „Explicațiile" de bază ale legitimării sunt, ca să spunem așa, cuprinse în vocabular. Astfel, un copil află că un alt copil îi *este* „văr", o informație care legitimează imediat și în mod natural conduita față de „veri" – conduită învățată împreună cu denumirea. Acestui prim nivel de legitimare incipientă îi aparțin toate afirmațiile tradiționale simple ca „Așa se fac lucrurile" – răspunsuri dintre cele mai timpurii și mai eficiente la întrebările obișnuite de tip „De ce?" ale copiilor. Desigur că acest nivel este preteoretic. El constituie însă baza „cunoașterii" autoevidente pe care trebuie să se sprijine toate teoriile ulterioare – și, reciproc, la care trebuie să se raporteze ca să poată fi încorporate în tradiție.

Cel de al doilea nivel al legitimării cuprinde propoziții teoretice într-o formă rudimentară. Aici pot fi găsite diferite scheme explicative care leagă între ele serii de înțelesuri obiective. Aceste scheme sunt extrem de pragmatice, direct legate de acțiuni concrete. Proverbele,

maximele morale și zicalele înțelepte sunt proprii acestui nivel. Tot aici intră și legendele și poveștile populare, deseori transmise sub formă poetică. Astfel învață copilul proverbe ca „Celui care fură de la vărul lui îi cresc negi pe mâini“ sau „Vino când plânge nevasta, dar fugi când te cheamă un văr“. De asemenea, poate fi exaltat de „Cântarea verilor credincioși care au plecat împreună la vânătoare“ și înfricoșat de „Cântecul de jale pentru cei doi veri adulteri“.

Cel de al treilea nivel de legitimare cuprinde teorii explicite prin care un sector instituțional este legitimat în funcție de un corpus diferențiat de cunoștințe. Astfel de legitimări oferă cadre de referință destul de cuprinzătoare pentru sectoarele respective ale conduitei instituționalizate. Datorită complexității și diferențierii lor, ele sunt deseori încredințate unor persoane specializate, care le transmit prin procedee de inițiere formalizate. Astfel, poate exista o teorie economică complexă despre „statutul de văr“, despre drepturile, obligațiile și modurile normale de comportare ale verilor. Această știință este furnizată de bătrânii clanului, cărora sarcina le-a fost probabil rezervată după ce utilitatea lor economică a luat sfârșit. Bătrânii îi inițiază pe adolescenți în aceste taine în cursul unor ritualuri de pubertate și servesc ca experți ori de câte ori se ivesc probleme în aplicarea practică. Dacă presupunem că bătrânii nu au alte sarcini, ne putem înșela, pentru că este probabil ca ei să dezbată între ei teoriile respective chiar dacă nu există probleme în aplicarea lor sau, mai corect spus, vor inventa astfel de probleme în cursul dezbaterii. Cu alte cuvinte, odată cu dezvoltarea unor teorii specializate asupra legitimării și a administrării lor de către legitimatori profesioniști, legitimarea începe să treacă dincolo de aplicarea practică și să devină „teorie pură“. Odată cu acest pas, sfera legitimărilor începe să capete o oarecare autonomie *față de* instituțiile legitimate și, în cele din urmă, poate genera propriile procese instituționale.[68] În exemplul nostru, „știința

[68] Atât Marx, cât și Pareto au fost conștienți de posibila autonomie a ceea ce noi am numit legitimări („ideologie“ la Marx, „derivații“ la Pareto).

despre statutul de văr" (să o numim „verologie") poate începe să aibă o viață proprie, independentă de activitățile unor „profani" în materie, iar grupul de „verologi științifici" poate elabora propriile procese instituționale, opuse instituțiilor pe care știința lor fusese destinată să le legitimeze. Ne-am putea chiar imagina un apogeu ironic al acestei dezvoltări, atunci când cuvântul „văr" nu se mai aplică unui rol de rudenie, ci deținătorului unui rang înalt în ierarhia specialiștilor „verologi".

Universurile simbolice constituie cel de al patrulea nivel al legitimării. Acestea sunt corpusuri de tradiții teoretice care integrează diferite domenii de semnificații și cuprind într-o totalitate simbolică ordinea instituțională[69], pentru care am folosit termenul „simbolic" în sensul definit mai înainte. Să spunem din nou: procesele simbolice sunt procese de semnificare și se referă la alte realități decât cele ale experienței cotidiene. Este evident modul în care sfera simbolică se corelează cu nivelul cel mai cuprinzător al legitimării, domeniul aplicării practice fiind definitiv depășit. Acum legitimarea are loc cu ajutorul unor totalități simbolice care nu pot fi experimentate deloc în viața cotidiană – cu excepția, desigur, a cazurilor în care putem vorbi de „experiențe teoretice" (ceea ce, strict vorbind, este o sintagmă improprie, care nu trebuie folosită decât euristic sau deloc). Acest nivel de legitimare se mai distinge de cel anterior și prin sfera sa de integrare semnificativă. Încă de la nivelul anterior era posibil să găsim un grad mare de integrare a unor domenii particulare de semnificații și a unor procese separate de conduite instituționalizate. Acum însă *toate* sectoarele ordinii instituționale sunt integrate într-un domeniu de referință cuprinzător, care constituie un univers, în sensul literal al cuvântului, deoarece *orice* experiență umană poate fi acum privită ca având loc *în cadrul lui.*

---

[69] Noțiunea de „univers simbolic" folosită de noi este foarte apropiată de cea de „religie" a lui Durkheim. Analiza „zonelor personale de semnificație" și a relațiilor dintre acestea, făcută de Schutz, precum și noțiunea lui Sartre de „totalizare" au fost foarte utile în analiza făcută acestui aspect.

Universul simbolic este conceput ca o matrice a *tuturor* înțelesurilor social obiectivate și subiectiv reale; întreaga societate istorică și întreaga biografie a individului sunt văzute ca având loc *în* acest univers. Ceea ce este cu deosebire important este că situațiile marginale din viața individului (marginale în sensul că nu sunt incluse în realitatea existenței zilnice în societate) sunt de asemenea cuprinse în universul simbolic.[70] Astfel de situații apar în vise și fantezii, ca zone de semnificații desprinse de viața cotidiană și dotate cu o realitate proprie. În cadrul universului simbolic aceste zone desprinse de realitate sunt integrate într-un tot cu sens care le „explică", poate chiar le justifică (de exemplu, visele pot fi „explicate" printr-o teorie psihologică, iar ambele pot fi „explicate" și justificate printr-o teorie metempsihotică și fiecare dintre aceste teorii își poate găsi locul într-un univers cu mult mai cuprinzător – o teorie „științifică", să zicem, spre deosebire de una „metafizică"). Universul simbolic este, desigur, construit pe baza obiectivărilor sociale. Cu toate acestea, capacitatea sa de depozitare a înțelesurilor depășește cu mult domeniul vieții sociale, astfel încât individul însuși se poate „localiza" pe sine în acest univers, împreună cu experiențele sale cele mai solitare.

La acest nivel de legitimare, integrarea reflexivă a proceselor instituționale separate atinge maxima sa împlinire. O întreagă lume este creată. Toate teoriile mai simple ale legitimării sunt văzute ca puncte de vedere particulare despre fenomene care constituie aspecte ale acestei lumi. Rolurile instituționale devin moduri de participare într-un univers care transcende *și* include ordinea instituțională. În exemplul dinainte, „știința verologiei" este doar o parte a unui corpus teoretic cu mult mai cuprinzător, care, aproape sigur, va conține o teorie generală a cosmosului și o teorie generală a omului. Legitimarea finală pentru acțiunile „corecte" din structura de rudenie va consta atunci

---

[70] Noțiunea de „situație marginală" (*Grenzsituation*) a fost introdusă de Karl Jaspers. Noi o folosim într-un sens destul de diferit.

în „localizarea“ acestora într-un cadru de referință cosmologic și antropologic. Incestul, de exemplu, va fi privit atunci cu maximă dezaprobare, ca fiind o ofensă adusă ordinii divine a cosmosului și împotriva naturii omului, așa cum a fost stabilită ea de divinitate. Tot așa se poate întâmpla și cu delictele economice sau cu orice altă deviere de la normele instituționale. Limitele unei asemenea legitimări finale au, în principiu, aceeași extindere ca și limitele ambițiilor și ingeniozității teoretice ale legitimatorilor, care sunt oficial acreditați cu definirea realității. În practică vor apărea, desigur, variații ale gradului de precizie cu care anumite segmente ale ordinii instituționale sunt plasate în context cosmic. Aceste variații se pot datora unor probleme pragmatice speciale asupra cărora legitimatorii sunt consultați sau ele pot fi rezultatul unor evoluții apărute în fantezia teoretică a experților cosmologi.

Cristalizarea universurilor simbolice urmează proceselor de obiectivare, sedimentare și acumulare a cunoașterii discutate mai înainte. Universurile simbolice sunt, prin urmare, produse sociale care au o istorie. Pentru a înțelege sensul lor trebuie să înțelegem istoria producerii lor. Acest lucru este foarte important, deoarece aceste produse ale conștiinței umane se prezintă, prin însăși natura lor, ca totalități maturizate și inevitabile.

Putem formula întrebări asupra modului în care operează universurile simbolice pentru a legitima biografia individuală și ordinea instituțională. În esență, modul de operare este același în ambele cazuri. El are, prin natura sa, un caracter *nomic*, adică ordonator.[71]

Universul simbolic furnizează o ordine pentru perceperea subiectivă a experienței biografice. Experiențele care aparțin unor sfere diferite ale realității sunt integrate prin încorporarea într-un același univers de înțelesuri. De exemplu, universul simbolic determină semnificația

[71] Argumentația noastră este influențată de analiza făcută de Durkheim *anomiei*. Noi suntem însă interesați mai mult de procesele *nomice* din societate, decât de cele *anomice*.

viselor în cadrul realității vieții diurne, restabilind în fiecare caz statutul suprem al celei din urmă și temperând șocul care însoțește trecerea de la o realitate la alta.[72]

Zonele de înțelesuri care altminteri ar rămâne enclave neinteligibile în realitatea vieții cotidiene sunt astfel ordonate în funcție de ierarhia realităților, devenind *ipso facto* inteligibile și mai puțin înfricoșătoare. Această integrare a realităților unor situații marginale în realitatea supremă a vieții cotidiene este foarte importantă, deoarece aceste situații constituie cea mai dură amenințare pentru existența luată de-a gata, curentă, din societate. Dacă o considerăm pe cea din urmă ca fiind „partea diurnă" a vieții umane, atunci situațiile marginale constituie „partea nocturnă", care pândește amenințător de la periferia conștiinței cotidiene. Tocmai datorită faptului că partea nocturnă are propria realitate, deseori cu aparență sinistră, ea constituie o amenințare permanentă pentru realitatea vieții luate ca atare, prozaică, „sănătoasă" din societate. Încontinuu se infiltrează gândul (gând prin excelență „nesănătos") că, poate, realitatea luminoasă a vieții cotidiene nu este decât o iluzie, gata să fie înghițită în orice clipă de coșmarurile înfiorătoare ale celeilalte realități, noctune. Asemenea gânduri delirante și terorizante sunt înfrânate prin ordonarea tuturor realităților imaginate în cadrul aceluiași univers simbolic care cuprinde realitatea vieții cotidiene – adică ordonându-le astfel încât cea din urmă să-și păstreze calitatea ei supremă, definitivă (să fie „cea mai reală", dacă vreți).

Această funcție nomică a universului simbolic, de ordonare a experiențelor individuale, ar putea fi simplu descrisă spunând că ea „pune fiecare lucru la locul lui". Mai mult chiar, de fiecare dată când cineva se îndepărtează de conștiința acestei ordini (adică atunci când se află în unele situații limită ale experienței), universul simbolic îi permite „să revină la realitate" – și anume la realitatea vieții cotidiene.

[72] Statutul suprem al realității cotidiene a fost analizat de Schutz. Vezi mai ales articolul său, „On Multiple Realities", în *Collected Papers*, vol. I, p. 207.

Deoarece acesta este domeniul de care aparțin toate formele de conduită și rolurile instituționale, universul simbolic oferă legitimarea ultimă a ordinii instituționale, conferindu-i întâietate în ierarhia experienței umane.

În afară de această integrare crucială a realităților marginale, universul simbolic oferă și nivelul cel mai înalt de integrare pentru înțelesurile discrepante actualizate *în* viața cotidiană în societate. Am văzut deja cum are loc integrarea cu sens, prin reflecție, atât la nivel preteoretic, cât și teoretic, a unor domenii separate ale conduitelor instituționalizate. O astfel de integrare cu sens nu presupune postularea *ab initio* a unui univers simbolic. Ea poate avea loc fără a recurge la procese simbolice, adică fără a transcende realitățile experienței cotidiene. Odată ce universul simbolic este postulat, sectoare discrepante ale vieții cotidiene *pot* fi integrate prin raportare directă la universul simbolic. De exemplu, discrepanțele dintre înțelesul îndeplinirii rolului de văr și al îndeplinirii rolului de proprietar de pământ pot fi integrate fără referire la o mitologie generală. Dacă, însă, un *Weltanschauung* mitologic general este operativ, acesta poate fi direct aplicat discrepanțelor din viața cotidiană! A alunga un văr de pe o parcelă a moșiei este atunci perceput nu numai ca o măsură economică proastă sau moral greșită (sancțiuni negative care nu trebuie extinse la dimensiuni cosmice); această acțiune ar putea fi înțeleasă ca o violare a ordinii divin constituite a universului. În acest fel universul simbolic ordonează și deci legitimează zilnic roluri, priorități și procedee de operare, plasându-le *sub specie universi*, adică în contextul celui mai general cadru de referință imaginabil. Chiar și celor mai banale întâmplări din viața cotidiană li se poate insufla, în același context, o semnificație profundă. Se poate vedea ușor cum această procedură oferă o puternică legitimare ordinii instituționale ca întreg, precum și anumitor sectoare particulare ale sale.

Universul simbolic face de asemenea posibilă ordonarea diferitelor faze ale unei biografii. În societățile primitive, ritualurile de tranziție

(de maturizare, de exemplu) reprezintă o formă rudimentară a funcției nomice. Periodizarea unei biografii este simbolizată în fiecare etapă a sa prin referire la totalitatea înțelesurilor umane. A fi copil, a fi adolescent, a fi adult ș.a.m.d. – fiecare dintre aceste faze biografice este legitimată ca o modalitate de a fi în universul simbolic (cel mai adesea ca un mod de relaționare cu lumea zeităților). Nu este nevoie să mai insistăm asupra faptului că simbolizarea este aptă să conducă la sentimente de securitate și de apartenență. Ar fi însă greșit să ne gândim aici numai la societățile primitive. O teorie psihologică modernă a dezvoltării personalității poate îndeplini aceeași funcție. În ambele cazuri, individul care trece de la o fază biografică la alta se poate vedea pe el însuși ca repetând o secvență care este înscrisă în „natura lucrurilor" sau în propria „natură". El se poate asigura că trăiește „corect". „Corectitudinea" programului său de viață este astfel legitimată la cel mai înalt nivel de generalitate. Când individul privește înapoi către trecutul vieții lui, biografia îi devine inteligibilă în acești termeni. Când se proiectează în viitor, el își poate imagina propria biografie desfășurându-se într-un univers ale cărui coordonate ultime îi sunt cunoscute.

Aceeași funcție legitimatoare se referă și la „corectitudinea" identității subiective a individului. Prin însăși natura socializării, identitatea subiectivă este o entitate precară.[73] Ea depinde de relațiile individului cu „alți semnificativi", indivizi care se pot schimba sau pot dispărea. Precaritatea este și mai mult amplificată de experiențele proprii în situații limită ca acelea menționate. Perceperea „sănătoasă" a sinelui ca posesor al unei identități definite, stabile și social recunoscute este permanent amenințată de metamorfozele „suprarealiste" ale viselor și fanteziilor, chiar dacă ea rămâne relativ bine ancorată în interacțiunea

---

[73] Precaritatea identității subiective este deja surprinsă în analiza lui Mead asupra apariției sinelui. Pentru dezvoltări ale acestei analize, vezi Anselm Strauss, *Mirrors and Masks*, Free Press of Glencoe, New York, 1959; Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday-Anchor, Garden City, N.Y., 1959.

socială zilnică. Identitatea este în cele din urmă legitimată prin plasarea sa în contextul unui univers simbolic. Mitologic vorbind, numele „real" al individului este numele care i s-a dat de către zeul său. Individul poate să „știe cine este" ancorându-și identitatea într-o realitate cosmică protejată atât de accidente legate de socializare, cât și de autotransformări nefavorabile provocate de diferite experiențe limită. Chiar dacă vecinii lui nu știu cine este și chiar dacă el însuși poate să uite de sine în spasmele unui coșmar, el se poate convinge în cele din urmă că „sinele său adevărat" este totuși o entitate reală, într-un univers real. Zeii, psihiatrii sau partidul lui știu asta. Cu alte cuvinte, *realitatea* identității nu are nevoie să fie legitimată prin cunoașterea ei în orice moment de către individ; pentru legitimare este suficient ca ea să fie *cognoscibilă*. Deoarece o identitate care este cunoscută sau cognoscibilă de zei, de psihiatri sau de partid este în același timp și identitatea căreia îi este atribuit statutul de realitate supremă, legitimarea integrează toate transformările imaginabile ale identității cu identitatea a cărei realitate este înrădăcinată în viața cotidiană a societății. Încă o dată, universul simbolic stabilește o ierarhie, de la autopercepțiile „cele mai reale" ale identității până la cele mai efemere. Asta înseamnă că individul poate trăi în societate în oarecare siguranță, că el este *realmente* ceea ce consideră el însuși că este atunci când își îndeplinește rolurile sale sociale de rutină, în plină zi și sub ochii celorlalți semnificativi.

O funcție strategică de legitimare a universurilor simbolice pentru biografia individuală este „localizarea" morții. Experiența morții altora și, după aceea, anticiparea propriei morți impune individului o situație limită prin excelență.[74] Inutil să demonstrăm că moartea amenință în modul cel mai înspăimântător realitățile date ale vieții cotidiene.

---

[74] Heidegger oferă analiza cea mai elaborată a filosofiei actuale a morții ca situație marginală prin excelență. Conceptul lui Schutz de „anxietate fundamentală" se referă la același fenomen. Analiza făcută de Malinowski funcției sociale a ceremonialului funerar este de asemenea interesantă sub acest aspect.

Integrarea morții în realitatea supremă a existenței sociale este, prin urmare, de cea mai mare importanță pentru orice ordine instituțională. Legitimarea morții este, așadar, unul dintre fructele cele mai importante ale universurilor simbolice. În ce măsură ea se face cu sau fără recurs la interpretări mitologice, religioase sau metafizice ale realității nu constituie aici un aspect important. Ateul modern, de exemplu, care atribuie morții sens prin prisma unui *Weltanschauung* al evoluției progresive sau al istoriei revoluționare, face de asemenea acest lucru prin integrarea morții într-un univers simbolic care cuprinde realitatea. Orice legitimare a morții trebuie să îndeplinească aceeași sarcină esențială – ea trebuie să-i permită individului să continue să trăiască în societate după moartea celorlalți semnificativi și să-și anticipeze propria moarte cu (măcar) o spaimă suficient de îmblânzită încât să nu paralizeze îndeplinirea continuă a activităților sale obișnuite în viața cotidiană. E ușor de văzut că o astfel de legitimare este greu de realizat dacă fenomenul „moarte“ nu este integrat într-un univers simbolic. O astfel de legitimare înzestrează deci individul cu o rețetă pentru „o moarte corectă“. În cel mai bun caz, această rețetă își va păstra plauzibilitatea chiar și atunci când propria moarte devine iminentă și îi va permite, de fapt, „să moară corect“.

Tocmai în legitimarea morții se manifestă cel mai deplin puterea de transcendere a universurilor simbolice și este revelat caracterul fundamental al legitimărilor finale de domolire a spaimelor din realitatea supremă a vieții cotidiene. Întâietatea obiectivărilor sociale ale vieții cotidiene își poate păstra subiectiv plauzibilitatea numai dacă este permanent protejată împotriva spaimei. La nivelul înțelesului, ordinea instituțională reprezintă un scut împotriva spaimei. A fi anomic înseamnă, prin urmare, a fi lipsit de acest scut și a fi expus, de unul singur, atacului violent al coșmarului. Deși spaima de singurătate este probabil deja cuprinsă în sociabilitatea omului, ea se manifestă la nivelul semnificației prin incapacitatea omului de a duce o existență cu sens în izolare față de construcțiile nomice ale societății.

Universul simbolic apără pe individ de spaimă, conferind o ultimă legitimare structurilor protective ale ordinii instituționale.[75]

Același lucru se poate spune și despre semnificația socială (prin opoziție cu cea individuală, despre care tocmai am discutat) a universurilor simbolice. Acestea sunt paravane pentru ordinea instituțională, tot așa cum sunt și pentru biografia individuală. Ele furnizează, de asemenea, modalități de delimitare a realității sociale, adică stabilesc limitele a ceea ce este relevant din punctul de vedere al interacțiunii sociale. O posibilitate extremă a acestei delimitări, aproximată uneori și în societățile primitive, este definirea *oricărui* lucru ca realitate socială; chiar și materia anorganică este definită în termeni sociali. O delimitare mai îngustă și mai obișnuită include numai lumea organică și cea animală. Universul simbolic atribuie ranguri diferitelor fenomene ale existenței într-o ierarhie a ființelor, definind nivelul socialului în cadrul acestei ierarhii.[76] Nu mai este nevoie să spunem că astfel de ranguri sunt atribuite, de asemenea, unor tipuri diferite de oameni și că deseori se întâmplă ca unele categorii largi de asemenea tipuri (uneori chiar *oricine* din afara colectivității respective) să fie definite ca fiind diferite de om sau chiar subumane. Acest lucru este de obicei exprimat lingvistic (în cazul extrem, folosind denumirea colectivității ca fiind echivalentă cu termenul „uman“). Aceasta se întâmplă destul de des, chiar și în societățile civilizate. De exemplu, universul simbolic al Indiei tradiționale atribuia celor expulzați dintr-o anumită castă un statut care se asemăna mai mult cu statutul animalelor decât cu cel al castelor umane superioare (o operație legitimată în cele din urmă în teoria *karma-samsara,* care cuprindea *toate* ființele, umane sau de alt fel). Mai recent, după cucerirea Americii de către spanioli, a fost posibil ca cei din urmă să-i

[75] Utilizarea anumitor perspective asupra „anxietății“ (*Angst),* propuse de filosofia existențială, face posibil să plasăm analiza *anomiei* lui Durkheim într-un context antropologic mai cuprinzător.

[76] Lévi-Strauss, o*p. cit.*

considere pe indieni ca aparținând unei specii diferite (această operație fiind legitimată într-o manieră mai puțin cuprinzătoare, printr-o teorie care „dovedea“ că indienii nu ar fi putut descinde din Adam și Eva).

Universul simbolic ordonează și istoria. El plasează toate evenimentele colective într-o unitate bine închegată, care include trecutul, prezentul și viitorul. În ceea ce privește trecutul, el stabilește o „memorie“ care este împărtășită de toți indivizii socializați din colectivitate.[77] În privința viitorului, el stabilește un cadru comun de referință în care se vor proiecta acțiunile individuale. În acest fel, universul simbolic îi unește într-o totalitate cu sens pe oameni cu predecesorii și cu succesorii lor[78], ceea ce servește la transcenderea finitudinii specifice existenței individuale și la conferirea unui sens morții individului. Toți membrii unei societăți se pot percepe pe ei înșiși ca *aparținând* unui univers cu sens, care a existat înainte ca ei să se fi născut și va exista și după moartea lor. Comunitatea empirică este transpusă pe plan cosmic și este eliberată maiestuos de vicisitudinile existenței individuale.[79]

Așa cum am notat deja, universul simbolic oferind o integrare cuprinzătoare *tuturor* proceselor instituționale separate, întreaga societate capătă acum înțeles. Instituțiile și rolurile specifice sunt legitimate prin plasarea lor într-o lume cuprinzătoare și cu sens. De exemplu, ordinea politică este legitimată prin referire la o ordine cosmică a puterii și justiției, iar rolurile politice sunt legitimate ca reprezentări ale acestor principii cosmice. Instituția puterii divine din civilizațiile

---

[77] Despre memoria colectivă, vezi Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952. Halbwachs a elaborat o teorie sociologică a memoriei, în *La mémoire collective* (1950) și în *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte* (1941).

[78] Noțiunile de „predecesori“ și „succesori“ sunt preluate de la Schutz.

[79] Concepția despre caracterul de transcendere al societății a fost dezvoltată mai ales de Durkheim.

vechi constituie o excelentă ilustrare a modului în care operează acest tip de legitimare ultimă. Este însă important să înțelegem că ordinea instituțională, ca și ordinea biografiei individuale, este continuu amenințată de prezența unor realități care sunt de neînțeles în propriii termeni. Legitimarea ordinii instituționale este de asemenea confruntată cu necesitatea continuă de a ține haosul sub control. *Orice* realitate socială este șubredă. *Toate* societățile sunt construcții confruntate cu haosul. Posibilitatea permanentă a apariției spaimei anomice este repusă pe primul plan de fiecare dată când legitimările care ascund precaritatea sunt amenințate sau se prăbușesc. Teama care însoțește moartea unui rege, mai ales dacă aceasta este violentă, exprimă această spaimă. Dincolo de sentimentele de simpatie sau de preocupările politice pragmatice, moartea unui rege în astfel de împrejurări aduce teama de haos în apropierea conștiinței. Reacția populară la asasinarea președintelui Kennedy este un bun exemplu. Se poate ușor înțelege de ce astfel de evenimente trebuie să fie urmate de îndată de cele mai solemne reafirmări ale realității continue prin mijlocirea unor simboluri protectoare.

Originile universului simbolic își au rădăcinile în constituția omului. Dacă omul social este un constructor de lume, acest lucru este făcut posibil de deschiderea sa către lume, constituțional dată, care implică deja conflictul dintre ordine și haos. *Ab initio*, existența umană este o continuă exteriorizare. Pe măsură ce se exteriorizează, omul construiește lumea *în* care să se exteriorizeze. În procesul de exteriorizare, el proiectează propriile semnificații în realitate. Universurile simbolice, care declară că *întreaga* realitate este omenește inteligibilă și apelează la *întregul* cosmos pentru a semnifica valabilitatea existenței umane, constituie sfera cea mai cuprinzătoare a acestei proiecții.[80]

---

[80] Noțiunea de „proiecție“ a fost propusă mai întâi de Feuerbach, iar apoi, deși în cu totul alte direcții, de Marx, Nietzsche și Freud.

b. Mecanismele conceptuale de conservare a universului

Considerat ca o construcție cognitivă, universul simbolic are un caracter teoretic. El își are originea în procesele de reflecție subiectivă, care, după ce au fost obiectivate social, conduc la stabilirea unor conexiuni explicite între temele semnificative înrădăcinate în multe instituții ale societății. În acest sens, caracterul teoretic al universurilor simbolice nu poate fi pus la îndoială, oricât de nesistematic sau ilogic ar părea un asemenea univers unui individ din afara lui, lipsit de înțelegere. Cu toate acestea, se poate trăi, și de obicei chiar se trăiește, în mod naiv, într-un univers simbolic. Deși constituirea unui univers simbolic presupune reflecție teoretică din partea cuiva (căruia lumea sau, mai precis, ordinea instituțională i se pare problematică), oricine poate „locui" în acest univers în mod firesc. Dacă ordinea instituțională urmează să fie considerată în totalitatea sa ca un întreg cu sens, ea trebuie legitimată prin „plasarea" într-un univers simbolic. Celelalte elemente fiind identice, acest univers nu necesită el însuși vreo altă legitimare. Mai întâi, pentru faptul că ordinea instituțională, și nu universul simbolic, părea problematică și deci către ea s-a orientat teoretizarea. Pentru a ne întoarce la exemplul anterior al legitimării rudeniei, odată ce instituția de văr a fost „amplasată" într-un cosmos de veri mitologici, ea nu mai constituie o simplă chestiune de fapt social fără altă semnificație „suplimentară". Mitologia însăși poate fi respectată în mod naiv, fără vreo reflecție teoretică asupra ei.

Posibilitatea reflecției sistematice asupra naturii universului apare abia după ce universul simbolic a fost obiectivat ca un „prim" produs al gândirii teoretice. În timp ce universul simbolic legitimează ordinea instituțională la cel mai înalt nivel de generalitate, teoretizarea universului simbolic poate fi descrisă ca o legitimare de ordinul al doilea, ca să spunem așa. Orice legitimare, de la legitimările preteoretice cele mai simple ale unor înțelesuri instituționalizate separat, până la

consacrarea cosmică a universurilor simbolice, poate fi descrisă, la rândul ei ca fiind un fel de „mecanism“ destinat conservării, menținerii universului. Acest demers, cum se poate ușor înțelege, necesită încă de la început o serioasă preocupare pentru perfecționarea sistemului conceptual.

Trasarea unor granițe clare între „naiv“ și „complex“ în situații concrete implică fără îndoială dificultăți. Distincția analitică este totuși utilă chiar și în astfel de situații, deoarece ea atrage atenția asupra măsurii în care un univers simbolic poate fi considerat ca dat, ca de la sine înțeles. Din acest punct de vedere, desigur că problema analitică este similară cu cea cu care ne-am întâlnit deja cu ocazia discutării legitimării. În cazul universurilor simbolice există, ca și în cazul instituțiilor, variate nivele de legitimare, doar că în cazul celor dintâi nu se poate spune că se poate coborî la un nivel preteoretic, pentru motivul evident că un univers simbolic este el însuși un fenomen teoretic și rămâne ca atare chiar dacă este acceptat doar în mod naiv.

Ca și în cazul instituțiilor, se ridică o întrebare privind împrejurările în care devine necesar ca universurile simbolice să fie legitimate cu ajutorul unor mecanisme conceptuale specifice pentru conservarea universului. Și în acest caz răspunsul este similar celui dat în cazul instituțiilor. De îndată ce universul simbolic a devenit o *problemă*, devin necesare anumite proceduri specifice de conservare a acestuia. Atâta vreme cât această situație nu există, universul simbolic se autoconservă, adică se autolegitimează prin simplul fapt al existenței sale obiective în societatea respectivă. Se poate imagina o societate în care acest lucru ar fi posibil. O astfel de societate ar fi un „sistem“ armonios, de sine stătător și perfect funcțional. În realitate, o astfel de societate nu există. Din cauza tensiunilor inevitabile care apar în procesele de instituționalizare și a faptului însuși că toate fenomenele sociale sunt *construcții*, făurite istoric prin activitate umană, nici o societate nu poate fi considerată bună în totalitate și deci, *a fortiori*, nu poate constitui un univers simbolic. Orice univers simbolic este

la început problematic. Problema este atunci de a evalua *gradul* în care el a devenit problematic.

O problemă intrinsecă, similară cu cea discutată privind tradiția în general, apare în procesul de transmitere a universului simbolic de la o generație la alta. Socializarea nu este niciodată complet încununată de succes. Unii indivizi ajung să „locuiască" mai stabil în acest univers transmis decât alții. Chiar și printre „locuitorii" mai mult sau mai puțin acreditați vor exista întotdeauna unii cu variante ieșite din comun în ceea ce privește modul de a percepe universul. Tocmai pentru că universul simbolic nu poate fi trăit ca atare în viața cotidiană, dar o transcende pe cea din urmă prin însăși natura sa, nu este posibil să-i „predai" cuiva înțelesurile sale în același mod direct în care sunt transmise înțelesurile vieții cotidiene. La întrebările pe care copiii le pun despre universul simbolic trebuie să li se răspundă într-un mod mai complicat decât la întrebările privitoare la realitățile instituționale ale vieții de fiecare zi. Întrebările adulților cer răspunsuri mai elaborate conceptual. În exemplul dinainte, înțelesul statutului de văr este mereu reprezentat prin veri „de sânge", care joacă rolul de veri în relațiile trăite firesc în viața de zi cu zi. Verii omenești sunt empiric accesibili. Verii divini însă nu sunt. Asta este o adevărată problemă pentru pedagogii „verologiei divine". *Mutatis mutandis*, același lucru este adevărat și despre transmiterea altor universuri simbolice.

Această problemă intrinsecă se accentuează dacă versiunile deviante ale universului simbolic ajung să fie împărtășite de grupuri mai mari de „locuitori". În acest caz, pentru motive ce țin de natura obiectivării, versiunea deviantă se coagulează într-o realitate de sine stătătoare, care, datorită existenței sale în cadrul societății, pune la îndoială statutul de realitate al universului simbolic, așa cum a fost acesta constituit inițial. Grupul care a obiectivat această realitate deviantă devine purtătorul unei definiții alternative a realității.[81] Nu mai este nevoie

[81] Și acest aspect trebuie comparat cu acel concept de „cărăuș" *(Träger)* al lui Weber.

să insistăm asupra faptului că asemenea grupuri eretice reprezintă nu numai o amenințare teoretică pentru universul simbolic, ci și una practică pentru ordinea instituțională legitimată în universul simbolic respectiv. Procedeele de represiune folosite de obicei împotriva unor asemenea grupuri de către cei care apără definițiile „oficiale“ ale realității nu ne vor preocupa în acest context. Ceea ce este important pentru analiza noastră este necesitatea ca această represiune să fie legitimată, ceea ce implică, desigur, punerea în mișcare a unor mecanisme destinate să conserve statutul „oficial“ al universului, în fața provocărilor eretice.

Istoric, problema ereziei a constituit deseori primul impuls pentru conceptualizarea teoretică sistematică a universurilor simbolice. Dezvoltarea gândirii teologice creștine ca rezultat al unei serii de provocări eretice împotriva tradiției „oficiale“ oferă excelente exemple istorice pentru acest proces. Ca în orice teoretizare, în cursul acestui proces apar noi implicații teoretice în cadrul tradiției înseși, aceasta fiind împinsă dincolo de forma sa inițială spre noi conceptualizări. De exemplu, formulările hristologice exacte fixate de sinoadele bisericești timpurii erau cerute nu de tradiția însăși, ci de provocările eretice la adresa ei. Pe măsură ce aceste formulări erau elaborate, tradiția nu numai că era păstrată, ci și extinsă. În acest fel a apărut, printre alte inovații, concepția teoretică a Trinității, care nu numai că era nenecesară, dar chiar cu totul inexistentă în comunitatea creștină timpurie. Cu alte cuvinte, universul simbolic este nu numai legitimat, dar și modificat de mecanismele conceptuale puse la punct cu scopul de a respinge provocările grupărilor eretice într-o societate.

O oportunitate majoră pentru dezvoltarea conceptualizării destinate conservării universului se ivește atunci când o societate este confruntată cu altă societate, care are o istorie mult diferită.[82] Problema

---

[82] Analizele efectuate în cadrul antropologiei culturale americane actuale asupra „contactului cultural“ sunt de asemenea relevante în prezentul context.

ridicată de o asemenea confruntare este de obicei mai acută decât cea ridicată de ereziile intrasocietale, deoarece în acest caz există un univers simbolic alternativ, care are deja o tradiție „oficială", a cărui obiectivitate, luată ca atare, se află pe picior de egalitate cu obiectivitatea propriului univers simbolic. Pentru statutul de realitate al universului propriu al individului este mai puțin șocant să aibă de-a face cu grupuri minoritare de devianți, a căror opoziție este, *ipso facto*, definită ca nebunie sau răutate, decât să se confrunte cu o altă societate, care-i consideră *propriile* definiții ale realității ca ignorante, nebunești sau chiar dușmănoase.[83] Una este să ai în jur niște indivizi, chiar dacă ei formează doar un grup minoritar, care nu pot sau nu doresc să se supună regulilor instituționale de „verie", și cu totul altceva este să dai de o întreagă societate care nu a auzit niciodată de astfel de reguli, care poate nici nu are un cuvânt potrivit pentru „văr" și care, în pofida acestui fapt, pare să funcționeze foarte bine. Universul alternativ oferit de cealaltă societate trebuie întâmpinat cu cele mai bune argumente în favoarea superiorității propriului univers simbolic. Această necesitate presupune un mecanism conceptual foarte sofisticat.

Apariția unui univers simbolic alternativ introduce și o altă amenințare, deoarece propria existență a cuiva dovedește empiric că universul propriu unei persoane este inevitabil. Așa cum oricine își poate da seama, este posibil să trăiești într-o astfel de lume lipsindu-te cu totul de instituția „veriei". Este de asemenea posibil să negi sau chiar să iei în râs zeii „veriei" fără ca prin asta să dărâmi cerurile. Acest fapt șocant trebuie să fie explicat măcar teoretic, dacă nu altfel. Se poate de asemenea întâmpla ca universul alternativ să prezinte o atracție spre misionarism. Indivizii sau grupurile din propria societate pot fi tentate să „emigreze" din universul tradițional sau, chiar și mai rău, să schimbe ordinea veche cu una nouă. Nu e greu să ne imaginăm felul

[83] De văzut și conceptul de „șoc cultural" în antropologia culturală americană actuală.

în care apariția unor greci patriarhali va fi tulburat universul societăților matriarhale care sălășluiau până atunci pe țărmurile estice ale Mediteranei. Acești greci trebuie să fi prezentat o mare atracție pentru *bărbații* din aceste societăți, ținuți până atunci „sub papuc", dar acum știm că însăși Marea Mamă a băștinașilor i-a influențat puternic pe greci. Mitologia greacă este plină de abordări conceptuale care dovedesc că această problemă a trebuit până la urmă să fie abordată.

Este important să subliniem că mecanismele conceptuale menite să conserve universul sunt ele însele, ca de altfel orice altă formă de legitimare, produse ale activității sociale și nu pot fi înțelese separat de celelalte activități din societatea respectivă. Mai la obiect, succesul anumitor mecanisme conceptuale depinde de puterea celor care operează cu ele.[84] Confruntarea dintre universurile simbolice alternative implică problema puterii – care dintre definițiile realității, aflate în competiție, va „prinde rădăcini" în societate? Două societăți care se confruntă, cu universuri simbolice concurente, vor dezvolta amândouă mecanisme conceptuale destinate conservării propriilor universuri. Din punctul de vedere al verosimilității proprii, cele două forme de conceptualizare pot apărea unui observator din afară ca fiind aproximativ la fel. Care din cele două va câștiga va depinde însă mai mult de puterea, decât de iscusința teoretică a legitimatorilor respectivi. Putem să ne imaginăm că niște mistagogi olimpieni și chtonieni*, la fel de sofisticați, se adună într-o consfătuire ecumenică pentru a discuta *sine ira et studio* meritele universurilor respective, dar este mai probabil ca problema să fi fost deja tranșată, la un nivel mai restrâns, prin forță militară, să zicem. Rezultatul istoric al oricărei încleștări

---

[84] Marx a dezvoltat detaliat relația dintre puterea materială și „succesul conceptual". Vezi binecunoscuta formulare a acestei probleme în *The German Ideology*: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken" (*Frühschriften*, ediția Kröner, p. 373).

* Divinități ale lumii subterane, ale lumii pământene (conform mitologiei grecești: *khthôn*, terre) (n.tr.).

între zei a fost determinat de cei care au avut armele cele mai bune, nu de cei care au avut argumentele cele mai bune. Același lucru se poate afirma, desigur, și despre conflictele intrasocietale de acest gen. Cel care are o bâtă mai mare are o șansă mai mare să-și impună propriile definiții ale realității. Această presupunere devine o certitudine când este vorba de colectivități mai mari, deși există întotdeauna posibilitatea ca unii teoreticieni neinteresați politic să se convingă unul pe altul fără a recurge la mijloace dure.

Mecanismele conceptuale care conservă universurile simbolice cer întotdeauna sistematizarea legitimărilor cognitive și normative, care erau deja prezente în societate sub o formă mai naivă și care s-au cristalizat în universul simbolic respectiv. Cu alte cuvinte, materialul din care sunt construite legitimările necesare conservării universului este o elaborare mai profundă, la un nivel mai înalt de integrare teoretică, a legitimărilor mai multor instituții. Există deci, de obicei, o continuitate între schemele explicative, povățuitoare, care servesc drept legitimări la nivelul teoretic cel mai scăzut, și construcțiile intelectuale impunătoare care descriu cosmosul. Relația dintre conceptualizarea cognitivă și cea normativă este și în acest caz, ca și în altele, fluidă la nivel empiric; conceptualizările normative implică întotdeauna anumite presupuneri cognitive. O distincție analitică este totuși utilă, mai ales pentru că ea atrage atenția asupra variatelor grade de diferențiere între aceste două sfere conceptuale.

Evident, nu ar fi potrivit să discutăm aici în mod detaliat despre feluritele mecanisme conceptuale de conservare a universului pe care ni le pune la dispoziție istoria.[85] Câteva observații asupra unor tipuri

[85] Pareto este cel mai aproape de a fi realizat o istorie a gândirii folosind noțiuni sociologice, ceea ce îl face foarte important pentru sociologia cunoașterii, chiar dacă trecem cu vederea rezervele pe care cineva le-ar putea avea în legătură cu cadrul său teoretic. Vezi Brigitte Berger, *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge*, disertație de doctorat nepublicată, New School for Social Research, 1964.

remarcabile de mecanisme conceptuale – mitologia, teologia, filosofia și știința – sunt totuși necesare. Fără a propune o schemă evolutivă pentru aceste tipuri, se poate spune cu certitudine că mitologia reprezintă forma cea mai arhaică de conservare a universului, întrucât ea constituie, în general, forma cea mai veche de legitimare.[86] Este foarte probabil ca mitologia să reprezinte o fază necesară pentru dezvoltarea gândirii umane înseși.[87] În orice caz, cele mai vechi conceptualizări pentru conservarea universului care ne sunt accesibile au formă mitologică. Pentru scopurile noastre, va fi suficient să definim mitologia ca pe o concepție despre realitate care susține pătrunderea continuă a unor forțe sacre în lumea experienței cotidiene.[88] Bineînțeles că o astfel de concepție presupune în mod firesc un înalt grad de continuitate între ordinea socială și cea cosmică și între toate legitimările lor corespunzătoare[89]; altfel spus, întreaga realitate pare a fi făcută dintr-o singură bucată.

Ca mecanism conceptual, mitologia se apropie cel mai mult de nivelul naiv al universului simbolic – nivel la care nu este mare nevoie de o conservare teoretică a universului în afară de admiterea universului respectiv ca o realitate obiectivă. Asta explică fenomenul, repetabil istoric, al existenței una lângă alta, fără pretenția de integrare

---

[86] Acest lucru ar putea aminti de „legea celor trei etape“ a lui August Comte. Desigur că nu putem accepta acest lucru, dar ar putea fi util să sugerăm că o conștiință se dezvoltă în etape ușor de recunoscut istoric, deși acestea nu ar putea fi recunoscute la Comte. Felul în care noi înțelegem acest fapt este mai apropiat de abordarea hegelian/marxistă a istoricității gândirii umane.

[87] Atât Lévy-Bruhl, cât și Piaget sugerează că mitologia constituie o etapă necesară în dezvoltarea gândirii. Pentru o discuție interesantă asupra rădăcinilor biologice ale gândirii mitologice/magice, vezi Arnold Gehler, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Luchterhand, Neuwied/Rhein, 1963, p. 79.

[88] Concepția noastră asupra mitologiei este influențată de lucrările lui Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade și Rudolf Bultmann.

[89] Despre continuitatea dintre ordinea socială și cea cosmică în conștiința mitologică, vezi, din nou, lucrările lui Eliade și Voegelin.

teoretică, a unor tradiții mitologice eterogene. De regulă, această eterogenitate este simțită abia *după* ce tradițiile au devenit problematice și a avut loc deja o oarecare integrare. „Descoperirea" unei astfel de eterogenități (sau, dacă vreți, acceptarea ei *ex postfacto*) este făcută de obicei de specialiștii în tradiție, care sunt de regulă integratori ai unor teme tradiționale izolate. Odată ce nevoia de integrare este resimțită, reconstrucțiile mitologice care urmează pot căpăta o considerabilă complexitate teoretică. Pentru ilustrarea acestui punct este suficient să invocăm cazul lui Homer.

Mitologia se apropie de nivelul naiv și prin faptul că, deși există specialiști în tradiția mitologică, cunoașterea acestora nu diferă prea mult de ceea ce este îndeobște cunoscut. Inițierea în tradiția administrată de acești specialiști poate fi dificilă din diferite motive exterioare ei. Ea poate fi limitată la anumiți candidați bine selectați, la anumite ocazii și perioade și poate fi însoțită de pregătiri rituale intense. Ea este însă rareori dificilă din punctul de vedere al calităților intrinseci ale corpusului de cunoștințe însuși, care poate fi ușor însușit. Pentru a proteja pretențiile monopoliste ale specialiștilor, caracterul inaccesibil al „științei" lor trebuie să fie stabilit instituțional. Altfel spus, se instituie un „secret", iar propriul corpus de cunoștințe inteligibile este redefinit instituțional în termeni confidențiali. O scurtă privire asupra serviciilor de „relații publice" din asociațiile contemporane ale teoreticienilor arată că această prestidigitație antică mai dăinuie încă și azi. Oricum, există importante deosebiri sociologice între societățile în care toate conceptualizările menite să conserve universul sunt mitologice și societățile în care ele nu sunt.

Sistemele mitologice mai elaborate tind să elimine neconcordanțele și să conserve universul mitologic sub o formă teoretic integrată. Astfel de mitologii „canonice" se convertesc, ca să spunem așa, în conceptualizări teologice propriu-zise. Pentru scopurile noastre, gândirea teologică poate fi distinsă de predecesorul său mitologic numai prin gradul său mai mare de sistematizare teoretică. Conceptele teologice

sunt tot mai mult îndepărtate de nivelul lor naiv. Cosmosul încă mai poate fi conceput prin prisma unor forțe sau ființe sacre din vechea mitologie, dar aceste entități sacre sunt împinse la tot mai mare distanță. Gândirea mitologică operează în cadrul unei continuități între lumea omenească și lumea zeilor. Gândirea teologică servește la medierea între aceste două lumi, deoarece tocmai continuitatea lor originară pare acum întreruptă. Odată ce trecerea de la mitologie la teologie s-a înfăptuit, viața cotidiană apare ca fiind mai puțin influențată de forțele sacre. Corpusul cunoștințelor teologice este ca urmare eliminat tot mai mult din stocul general de cunoaștere al societății, devenind astfel tot mai greu de însușit *intrinsec*. Chiar și atunci când nu este în mod deliberat instituționalizat ca ezoteric, el rămâne „secret" din cauza neinteligibilității sale pentru majoritatea populației. Aceasta are drept consecință faptul că populația poate rămâne relativ neinfluențată de teoriile sofisticate de conservare a universului născocite de specialiștii teologi. Coexistența mitologiei naive, existentă în rândul maselor, cu o teologie complexă proprie elitei de teoreticieni, *ambele* servind la conservarea aceluiași univers simbolic, este un fenomen frecvent întâlnit în istorie. Numai ținând seama de acest fenomen devine posibil, de exemplu, să numim „budiste" societățile tradiționale din Orientul îndepărtat sau „creștină" societatea medievală europeană.

Teologia este paradigmatică pentru recentele conceptualizări filosofice și științifice ale cosmosului. Cu toate că prin conținutul religios al definițiilor pe care le dă realității teologia se apropie mai mult de mitologie, ea este mai apropiată de conceptualizările secularizate recente prin localizarea sa socială. Spre deosebire de mitologie, celelalte trei forme, istoric dominante, ale mecanismelor conceptuale au devenit proprietatea unor elite de specialiști, ale căror corpusuri de cunoștințe au fost tot mai mult îndepărtate din cadrul cunoașterii comune a societății. Știința modernă reprezintă o etapă maximă a acestei dezvoltări în procesul de secularizare și de sofisticare a conservării universului. Știința nu numai că desăvârșește îndepărtarea

sacrului din lumea vieții cotidiene, dar îndepărtează din această lume însăși cunoașterea despre conservarea universului. Viața cotidiană devine astfel lipsită atât de legitimare sacră, cât și de acea inteligibilitate teoretică ce ar lega-o de universul simbolic în totalitatea sa intenționată. Mai simplu spus, membrul „profan“ al societății nu mai știe cum poate fi conservat conceptual universul lui, cu toate că, desigur, el încă mai știe care se presupune că sunt specialiștii în conservarea universului. Interesantele probleme ridicate de această situație țin de o sociologie empirică a cunoașterii societății contemporane și nu pot fi abordate în acest context.

Se înțelege de la sine că tipurile de mecanisme conceptuale apar, istoric, cu nenumărate modificări și combinații, iar tipurile discutate până acum nu sunt neapărat toate cele care există. Două aplicații ale mecanismului conceptual pus în slujba conservării universului rămân însă de discutat în contextul teoriei generale: *terapia* și *nihilarea* (sau *negarea*).

Terapia implică aplicarea mecanismului conceptual pentru a avea siguranța că actualii sau potențialii devianți rămân în cadrul definițiilor instituționalizate ale realității sau, altfel spus, pentru a-i împiedica pe „locuitorii“ unui anumit univers să „emigreze“. Ea face asta prin aplicarea aparatului de legitimare unor „cazuri“ individuale. Întrucât, așa cum am văzut, orice societate este expusă pericolului unor devieri individuale, putem presupune că terapia, într-o formă sau alta, este un fenomen social general. Formele sale instituționale specifice, de la exorcism la psihanaliză, de la sfatul duhovnicesc la programele de consiliere personală, intră, desigur, în categoria controlului social. Ceea ce ne interesează aici este însă aspectul *conceptual* al terapiei. Deoarece terapia trebuie să se preocupe de devierile de la definițiile „oficiale“ ale realității, ea trebuie să pună la punct un mecanism conceptual care să explice asemenea deviații și să conserve realitățile astfel puse la îndoială. Acest lucru cere un corpus de cunoștințe care să includă o teorie a devianței, un aparat de diagnosticare și un sistem conceptual de „vindecare a sufletelor“.

De exemplu, într-o colectivitate care a instituționalizat homosexualitatea în armată, individul înverșunat heterosexual devine un candidat sigur al acestei terapii, nu numai pentru că interesul său sexual constituie o amenințare evidentă pentru eficiența în luptă a unității sale de iubiți-războinici, ci și pentru că deviația sa este subversivă psihologic pentru virilitatea spontană a celorlalți. Unii dintre aceștia ar putea fi tentați, poate „subconștient", să-i urmeze exemplul. La nivel fundamental, comportarea „deviantului" amenință realitatea socială însăși, punând sub semnul întrebării procedurile de operare cognitive („bărbații virili se iubesc între ei") și normative („bărbații virili *trebuie* să se iubească între ei"). De fapt, este posibil ca „deviantul" să constituie o insultă vie chiar și pentru zei, care se iubesc între ei în cer tot așa cum o fac și adepții lor de pe pământ. O asemenea abatere radicală necesită un tratament terapeutic bine susținut de o teorie terapeutică. Trebuie să existe o teorie a devianței (adică o „patologie") care să explice această atitudine șocantă (susținând, să zicem, posedarea de către diavol). Trebuie să existe un corpus de concepte pentru diagnosticare (o simptomatologie, cu trăsături specifice, pentru a fi aplicată în judecățile *by ordeal*), care să permită în mod optim nu numai specificarea exactă a stărilor acute, ci și detectarea „heterosexualității latente" și adoptarea promptă a unor măsuri preventive. În sfârșit, trebuie să existe o conceptualizare a însuși procesului curativ (un catalog de tehnici de exorcizare, să zicem, fiecare cu o fundamentare teoretică corespunzătoare).

Un asemenea mecanism conceptual permite aplicarea sa terapeutică de către specialiștii potriviți și, de asemenea, poate fi interiorizat de individul care ajunge într-o situație deviantă. Interiorizarea are prin ea însăși eficiență terapeutică. În exemplul nostru, mecanismul conceptual poate fi astfel proiectat încât să-i stârnească individului sentimentul de vinovăție (o „panică heterosexuală", să zicem), lucru nu prea greu de obținut dacă socializarea sa primară a fost chiar și numai parțial reușită. Sub povara acestei vinovății, individul ajunge să accepte subiectiv conceptualizarea stării sale, cu care practicienii

terapeuți îl obligă să se confrunte; el își dezvoltă „intuiția“ și diagnoza devine pentru el subiectiv reală. Mecanismul conceptual poate fi dezvoltat în continuare pentru a face loc conceptualizării (și deci lichidării conceptuale) a oricăror îndoieli privind terapia experimentată de terapeut și simțită de „pacient“. De exemplu, poate apărea o teorie a „rezistenței“ pentru a explica îndoielile celui din urmă și o teorie a „contratransferului“ pentru a le explica pe cele ale terapeutului. Terapia încununată de succes stabilește o simetrie între mecanismul conceptual și însușirea sa în conștiința individului; ea îl resocializează pe deviant în realitatea obiectivă a universului simbolic al societății. Într-o astfel de revenire la „normalitate“ există, desigur, o considerabilă satisfacție subiectivă. Individul se poate întoarce acum la îmbrățișarea amoroasă a comandantului de pluton, fericit că „s-a regăsit pe sine“ și că este din nou bine privit de zei.

Pentru a-l păstra pe fiecare individ în cadrul universului respectiv, terapia recurge la un mecanism conceptual. La rândul său, nihilarea* folosește un mecanism similar pentru a lichida conceptual orice se află *în afara* aceluiași univers. Acest procedeu poate fi descris ca un fel de legitimare negativă. Legitimarea păstrează realitatea universului construit social, pe când nihilarea *neagă* realitatea oricăror fenomene sau interpretări ale fenomenelor care nu se potrivesc în acel univers. Acest lucru se poate înfăptui pe două căi. Mai întâi, fenomenelor deviante li se poate conferi un statut ontologic negativ, cu sau fără intenție terapeutică. Aplicarea mecanismului conceptual de negare se face cel mai frecvent asupra unor indivizi sau grupuri străine de societatea respectivă și care sunt deci inapte pentru terapie. În acest caz, operațiunea conceptuală este destul de simplă. Amenințarea la adresa definițiilor sociale ale realității este neutralizată prin atribuirea unui statut ontologic inferior, adică a unui statut cognitiv care nu trebuie neapărat luat în serios, tuturor definițiilor care există în afara universului simbolic. Astfel, amenințarea unor grupuri antihomosexuale

* În engleză, în original *nihilation* (n.tr.).

vecine poate fi conceptual lichidată pentru societatea noastră homosexuală considerându-i pe acești vecini ca fiind subumani, congenital dezorientați în privința stării corecte a lucrurilor, rătăcind printr-o beznă cognitivă fără speranță. Silogismul de bază este: „acești vecini sunt un trib de sălbatici. Vecinii sunt antihomosexuali. Prin urmare, antihomosexualitatea lor este o absurditate barbară, care nu poate fi luat în serios de un om rațional." Același procedeu conceptual poate fi desigur aplicat și deviănților din propria societate. Dacă se trece apoi de la nihilare la terapie sau, mai curând, se continuă cu lichidarea fizică a ceea ce a fost deja lichidat conceptual, rămâne o chestiune de practică politică. În cele mai multe cazuri, puterea materială a grupului lichidat conceptual este un factor semnificativ. Uneori, vai, împrejurările impun însă să rămâi în relații prietenești cu barbarii.

În al doilea rând, nihilarea implică încercarea mai ambițioasă de a explica toate definițiile deviante ale realității prin concepte care aparțin propriului univers. Într-un cadru de referință teologic, acest lucru atrage după sine trecerea de la „ereticologie" la apologetică. Concepțiilor deviante nu numai că li se atribuie un statut negativ, dar ele sunt hărțuite teoretic punct cu punct. Scopul final al acestui procedeu este să *incorporeze* concepțiile deviante în propriul univers și, prin asta, în cele din urmă să le lichideze. Concepțiile deviante trebuie să fie deci *traduse* în concepte derivate din propriul univers. În acest fel, de la negarea universului propriu se trece în mod subtil la afirmarea sa. Întotdeauna se presupune că cel care neagă nu știe de fapt ce spune. Afirmațiile sale capătă sens numai în măsura în care sunt traduse în termeni mai „corecți", adică în termeni provenind din universul pe care el îl neagă. De exemplu, teoreticienii homosexualității pot argumenta că toți oamenii sunt prin natura lor homosexuali. Cei care neagă acest lucru, datorită faptului că poate sunt posedați de demoni sau pur și simplu pentru că sunt barbari, își neagă de fapt propria natură. În adâncul ființei lor ei știu că așa stau lucrurile. Nu trebuie decât să le examinezi cu atenție afirmațiile pentru a descoperi

poziția lor defensivă și de rea-credință. Orice ar afirma ei în această problemă poate fi deci tradus printr-o afirmare a universului homosexual, pe care ei îl neagă de ochii lumii. Într-un cadru de referință teologic, același procedeu demonstrează că diavolul îl glorifică fără să știe pe Dumnezeu, că orice necredință este necinste inconștientă și chiar că ateul este *de fapt* un credincios.

Aplicațiile terapeutice și nihilatoare ale mecanismelor conceptuale sunt inerente universului simbolic ca atare. Dacă universul simbolic urmează să cuprindă întreaga realitate, nimic nu trebuie să rămână în afara orizontului său conceptual; în principiu, cel puțin, definițiile sale despre realitate trebuie să cuprindă totalitatea ființei. Mecanismele conceptuale prin care se încearcă o asemenea totalizare variază istoric în ceea ce privește gradul lor de complexitate. Ele apar *in nuce* de îndată ce universul simbolic s-a cristalizat.

c. Organizarea socială pentru conservarea universului

Deoarece sunt produse istorice ale activității umane, toate universurile construite social se modifică, iar modificarea este produsă de acțiunile concrete ale ființelor umane. Dacă ne-am cufunda în complexitățile mecanismelor conceptuale cu ajutorul cărora este conservat universul, am putea pierde din vedere faptele sociologice de bază. Realitatea este definită social. Definițiile sunt însă întotdeauna *întruchipate*, ceea ce înseamnă că cei care definesc realitatea sunt indivizi și grupuri de indivizi concreți. Pentru a înțelege starea unui univers social construit la un moment dat sau schimbarea sa în timp, trebuie să înțelegem organizarea socială care permite acestuia să-și elaboreze definițiile. Mai simplu spus, este esențial să perseverăm în a extinde întrebările legate de conceptualizările istoric accesibile de la un „Ce?“ abstract la un „Cine spune?“ sociologic concret.[90]

[90] Din premisele noastre teoretice ar trebui să fie evident că nu putem detalia în problema „sociologiei intelectualilor“. În afară de lucrarea foarte importantă

Așa cum am văzut, specializarea cunoașterii și organizarea concomitentă a personalului în vederea administrării corpusurilor specializate de cunoștințe apar ca rezultat al diviziunii muncii. Este posibil să ne imaginăm o etapă timpurie a acestei dezvoltări, în care nu exista competiție între diferiții experți. Fiecare sferă de pricepere era definită prin faptele pragmatice ale diviziunii muncii. Expertul în vânătoare nu pretindea că se pricepe la pescuit și nu avea deci nici un temei să concureze cu cineva care se pricepea.

Pe măsură ce apărea o formă mai complexă de cunoaștere și se acumula un surplus economic, experții își dedicau tot timpul subiectelor de expertiză, care puteau deveni, odată cu dezvoltarea mecanismelor conceptuale, din ce în ce mai îndepărtate de necesitățile pragmatice ale vieții cotidiene. Experții acestor corpusuri rarefiate de cunoștințe pretindeau un statut nou. Ei nu erau numai experți într-un domeniu sau altul al stocului de cunoștințe al societății, ci aspirau la jurisdicția finală asupra acestui stoc de cunoștințe în totalitatea lui. Ei au devenit astfel, literal, experți universali. Asta *nu* înseamnă că ei pretindeau că ar fi știut totul, ci, mai degrabă, că ar fi cunoscut semnificația esențială a ceea ce oricine știe și face. Ceilalți oameni puteau continua să ridice pretenții asupra unor anumite domenii ale realității, dar ei pretindeau că sunt experți în definițiile fundamentale ale realității înseși.

Această etapă a dezvoltării cunoașterii are câteva consecințe. Prima dintre ele, pe care am discutat-o deja, este apariția unei teorii pure. Deoarece experții universali operează la un nivel considerabil de abstracțiune față de vicisitudinile vieții cotidiene, atât ei, cât și ceilalți

---

în acest domeniu a lui Mannheim (care poate fi găsită în *Ideology and Utopia* și în *Essays on the Sociology of Culture*), vezi și Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*, Columbia University Press, New York, 1940; Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart, 1949; Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* (Paris, 1955); George B. de Huszar (ed.), *The Intellectuals*, Free Press of Glencoe, New York, 1960.

pot ajunge la concluzia că teoriile lor nu au absolut nici o legătură cu viața curentă a societății, ci există într-un fel de spațiu platonic al ideației anistorice și asociale. Acest lucru este, desigur, o iluzie, dar el poate avea o mare forță socio-istorică, în virtutea relației dintre procesele de definire a realității și cele de producere a realității.

O a doua consecință este consolidarea tradiționalismului în acțiunile instituționalizate, astfel legitimate, adică o accentuare a tendinței inerente instituționalizării către inerție.[91] Habitualizarea și instituționalizarea limitează prin ele însele flexibilitatea acțiunilor omenești. Instituțiile tind să se autoconserve, cu excepția cazurilor în care ele pot deveni „problematice". Legitimările ultime întăresc inevitabil această tendință. Cu cât legitimările sunt mai abstracte, cu atât devine mai puțin probabil ca ele să fie modificate în concordanță cu modificarea cerințelor pragmatice. Dacă oricum tot există o tendință de a merge mai departe la fel ca înainte, această tendință este desigur întărită atunci când există motive întemeiate de a o face. Asta înseamnă că instituțiile se pot conserva chiar și atunci când ele și-au pierdut, pentru un observator din afară, funcționalitatea sau caracterul practic originar. Faci anumite lucruri nu pentru că ele pot fi făcute, ci pentru că ele sunt *corecte* – corecte în sensul că se reflectă în definițiile ultime ale realității, promulgate de experții universali.[92]

Apariția unui personal preocupat permanent de legitimarea conservării universului oferă de asemenea ocazii pentru apariția conflictelor sociale. Un asemenea conflict poate apărea între experți și practicieni. Aceștia din urmă pot ajunge, pentru variate motive, să resimtă pretențiile exagerate ale experților și privilegiile sociale concrete care le însoțesc. Ceea ce poate fi deosebit de supărător este pretenția experților

[91] Despre legitimările ultime care fortifică „inerția" instituțională (acea „loialitate" a lui Simmel), vezi atât lucrările lui Durkheim, cât și pe cele ale lui Pareto.

[92] Tocmai în acest punct este foarte vulnerabilă orice interpretare funcționalistă a instituțiilor, ceea ce duce la căutarea unor caracteristici practice care, de fapt, nu există.

că ar cunoaște semnificația ultimă a activității practicienilor mai bine decât practicienii înșiși. Astfel de revolte ale „profanilor“ pot conduce la apariția unor definiții rivale ale realității și, în cele din urmă, la apariția unor noi experți care să răspundă pentru noile definiții. Vechea Indie ne oferă câteva dintre cele mai ilustrative exemple istorice în acest sens. Brahmanii, *ca* experți în realitatea finală, au reușit într-o măsură considerabilă să-și impună asupra întregii societăți definițiile lor asupra realității. Oricare vor fi fost originile sale, sistemul castelor s-a răspândit ca o construcție brahmanică de-a lungul mai multor secole, ajungând să acopere cea mai mare parte a subcontinentului indian. Brahmanii erau invitați, de fapt, de mai toți principii aflați la putere să servească drept „ingineri sociali“ pentru extinderea sistemului spre noi teritorii (în parte deoarece sistemul era privit ca fiind identic cu o înaltă civilizație, dar în parte, desigur, și pentru că principii înțelegeau imensa lor capacitate de control social). Codul lui Manu ne oferă un bun exemplu atât pentru proiectul brahmanic de societate, cât și pentru foarte lumeștile avantaje care le reveneau brahmanilor ca urmare a faptului că fuseseră acceptați ca proiectanți predestinați la nivel cosmic. Era însă inevitabil, într-o asemenea situație, să nu se nască în cele din urmă un conflict între teoreticienii și practicienii puterii. Aceștia din urmă erau reprezentați de casta militară și princiară Kshatriya. Textele literare epice ale vechii Indii, *Mahabharata* și *Ramayana,* oferă mărturii elocvente despre acest conflict. Nu întâmplător cele două revolte teoretice împotriva universului brahmanic, jainismul și budismul, au pornit social din casta Kshatriya. Nu mai este nevoie să spunem că atât redefinirea jainistă, cât și cea budistă a realității au produs propriul grup de experți și probabil același lucru s-a întâmplat cu poeții epici, care au contestat universul brahmanic într-un mod mai puțin cuprinzător și mai puțin sofisticat.[93]

---

[93] Despre conflictul dintre brahmani și doctrina Kshatriya, vezi lucrarea lui Weber despre sociologia religiei în India.

Asta conduce la o altă posibilitate, la fel de importantă, de conflict – acela dintre grupurile rivale de experți. Atâta vreme cât teoriile continuă să aibă aplicații pragmatice imediate, orice rivalitate care ar putea apărea poate fi ușor stinsă cu ajutorul unei testări pragmatice. Pot exista teorii concurente asupra vânării mistreților, în care grupurile rivale de experți în vânătoare și-au valorificat anumite interese legitime. Problema lor poate fi rezolvată cu relativă ușurință urmărind care dintre teorii duce la uciderea mai multor mistreți. Dar o astfel de posibilitate nu există pentru a decide, să spunem, asupra rivalității dintre o teorie politeistă și una henoteistă asupra universului*. Teoreticienii respectivi sunt obligați să recurgă la raționamente abstracte în locul testării pragmatice. Prin însăși natura sa, un asemenea raționament nu se bucură de puterea de convingere proprie succesului pragmatic. Ce este convingător pentru cineva poate să nu fie și pentru altcineva. De fapt, nu-i putem condamna pe acești teoreticieni dacă ei recurg uneori la un sprijin mai robust în locul puterii firave a simplei argumentări – cum ar fi, de exemplu, apelând la autorități să folosească puterea armelor pentru a impune un argument împotriva concurenților. Cu alte cuvinte, definițiile realității pot fi impuse de poliție. Întâmplător, asta nu înseamnă neapărat că astfel de definiții vor fi mai puțin convingătoare decât cele acceptate „voluntar" – puterea într-o societate include puterea de a determina procese decisive de socializare și deci puterea de *a produce* realitate. În orice caz, simbolizările foarte abstracte (adică teoriile foarte distanțate de experiența concretă a vieții cotidiene) sunt validate prin susținere socială mai degrabă decât empiric.[94] Se poate spune că în acest mod se reintroduce un pseudopragmatism. Despre teorii se poate apoi spune că

---

* *Henoteism* – credința sau adorarea unui singur zeu, fără a nega existența altora. Termen introdus de Max Müller în 1860. (n.tr.)

[94] Despre validarea socială a unor ipoteze care sunt greu de validat empiric, vezi Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row, Peterson and Co., Evanston, 111, 1957.

sunt convingătoare pentru că *funcționează* – funcționează în sensul că au redevenit cunoaștere obișnuită, de la sine înțeleasă, în societatea respectivă.

Aceste considerații arată că întotdeauna va exista o bază sociostructurală pentru competiție între definițiile rivale ale realității și că rezultatul rivalității va fi influențat, dacă nu chiar pe de-a-ntregul determinat, de dezvoltarea acestei baze. Este foarte posibil ca anumite formulări teoretice confuze să fie elaborate într-o izolare totală de mișcările generale care au loc în structura socială și, în astfel de cazuri, competiția dintre experții rivali poate apărea într-un fel de vid social. De exemplu, două grupuri de derviși sihaștri se ceartă în mijlocul deșertului cu privire la natura universului, fără ca cineva din jur să fie interesat de această dispută. De îndată însă ce unul sau altul dintre punctele de vedere ajunge să fie auzit de cei din jur, rezultatul disputei va fi decis în mare măsură de interesele extrateoretice implicate. Grupuri sociale diferite vor avea afinități diferite față de teoriile aflate în competiție și, ca urmare, vor deveni „propagandiștii" acestora.[95] Astfel, teoria dervișă A poate prezenta atracție pentru stratul superior, iar teoria B pentru stratul mijlociu al societății respective, dar pentru motive cu totul străine de pasiunile care au animat pe inventatorii inițiali ai acestor teorii. Grupurile rivale de experți se vor alipi apoi grupurilor respective de „propagandiști", iar soarta lor ulterioară va depinde de rezultatul conflictului care le-a condus la adoptarea teoriilor respective. Definițiile rivale ale realității sunt deci stabilite în funcție de interesele sociale rivale, a căror rivalitate este „tradusă", la rândul său, în termeni teoretici. Măsura în care experții rivali și susținătorii lor sunt sau nu subiectiv „sinceri" în relația lor cu teoria respectivă prezintă doar un interes secundar pentru înțelegerea sociologică a acestor procese.

---

[95] Termenul de „afinitate" (*Wahlverwandschaft*) este preluat de la Scheler și Weber.

Atunci când între grupurile de experți care se dedică unor definiții fundamentale ale realității apare nu numai o competiție teoretică, ci și una practică, procesul de separare a teoriei de practică își schimbă radical sensul, iar puterea pragmatică a teoriilor respective devine o putere extrinsecă, adică o teorie este „demonstrată" ca fiind superioară din punct de vedere pragmatic nu în virtutea calităților sale intrinseci, ci datorită aplicabilității sale la interesele sociale ale grupului care a devenit „propagandistul" ei. Din asta rezultă o mare diversitate istorică în organizarea socială a experților teoreticieni. Cu toate că nu vom putea prezenta aici întreaga sa tipologie, este util să menționăm câteva tipuri mai generale.

Mai întâi, există, poate paradigmatic, posibilitatea ca experții universali să dețină un monopol efectiv asupra definițiilor ultime ale realității într-o societate. O asemenea situație poate fi privită ca paradigmatică deoarece există motive întemeiate pentru a crede că ea este tipică fazelor timpurii ale istoriei umane. Un astfel de monopol arată că universul respectiv este conservat de o singură tradiție simbolică. A fi în societate înseamnă atunci a accepta fără discuție această tradiție. Experții în tradiție sunt recunoscuți ca atare de, practic, toți membrii societății și nu au concurenți cu care să se confrunte. Toate societățile primitive cunoscute par să aparțină acestui tip și, cu unele modificări, chiar și unele societăți arhaice.[96] Asta nu înseamnă că în asemenea societăți nu există sceptici, că toată lumea, fără excepție, a interiorizat pe deplin tradiția, ci, mai curând, că, în măsura în care există scepticism, el nu a fost încă organizat social în așa fel încât să constituie o opoziție față de deținătorii tradiției „oficiale".[97]

Într-o astfel de situație, tradiția monopolistă și administratorii experți sunt sprijiniți de o structură unificată de putere. Cei care ocupă pozițiile

---

[96] În privința definițiilor monopoliste ale realității în societățile arhaice, vezi lucrările lui Durkheim și ale lui Voegelin.

[97] Lucrările lui Paul Radin sugerează că scepticismul este permis chiar și în astfel de situații monopoliste.

decisive ale puterii sunt oricând gata să recurgă la ea pentru a impune populației de sub autoritatea lor definițiile tradiționale ale realității. Conceptualizările potențial competitive privind universul sunt lichidate de îndată ce își fac apariția – fie că sunt distruse fizic („Cine nu venerează zeii trebuie să moară."), fie că sunt integrate în tradiția însăși (experții universali argumentând că o concepție concurentă Y nu reprezintă „de fapt" decât un alt aspect sau o altă denumire a concepției tradiționale X). În ultimul caz, dacă experții au succes cu argumentația lor și reușesc să lichideze competiția prin „unificare", ca să spunem așa, tradiția se îmbogățește și se diversifică. Competiția poate fi, de asemenea, izolată în societate, devenind inofensivă pentru monopolul tradițional – de exemplu, nici un membru al grupului cuceritor sau dominant nu are voie să divinizeze zeii de tip K, în timp ce straturile cucerite sau cele din clasa inferioară pot face acest lucru. O izolare de protecție similară poate fi aplicată și străinilor sau „oaspeților".[98]

Creștinătatea medievală (care nu poate fi numită primitivă sau arhaică, dar care constituia totuși o societate cu un monopol simbolic eficient) oferă un exemplu excelent în ceea ce privește toate cele trei procedee de lichidare. Erezia deschisă trebuia să fie suprimată fizic, indiferent dacă ea era întruchipată de un individ (o vrăjitoare) sau de o colectivitate (secta Albigenzilor[*]).

În același timp, Biserica – apărătoare a monopolului tradiției creștine, era destul de flexibilă pentru a încorpora în această tradiție o varietate de credințe și obiceiuri populare, atâta vreme cât acestea nu se constituiau în provocări eretice bine articulate împotriva universului creștin. Nu avea importanță dacă țăranii alegeau pe unul dintre vechii lor zei, îl „botezau" ca sfânt creștin și continuau să repovestească vechile legende despre el și să celebreze sărbătorile asociate cu el. Iar anumite definiții concurente ale realității puteau fi, cel puțin,

---

[98] Termenul de „oaspeți" (*Gastvölker*) e datorat lui Weber.

[*] Sectă religioasă care a apărut între 1020–1250 d.Hr. în sudul Franței, ulterior lichidată ca eretică. (n.tr.)

izolate în cadrul creștinătății, nefiind privite ca amenințări la adresa acesteia. Cel mai important caz privind o astfel de situație este desigur cel al evreilor, deși situații asemănătoare apăreau și atunci când creștini și musulmani erau nevoiți să trăiască alături pe timp de pace. Din întâmplare, o asemenea separare solidarizată a protejat deopotrivă universurile evreiesc și musulman de „contaminarea" creștină. Atâta vreme cât definițiile concurente ale realității pot fi separate conceptual și social ca fiind proprii străinilor și, *ipso facto,* ca irelevante pentru o persoană anume, este foarte posibil să ai relații prietenești cu astfel de străini. Necazul apare atunci când această comunitate de „străini" este înfrântă, dar universul său deviant apare pentru membrii universului dominant ca locuibil. În acest moment, este de așteptat ca experții tradiționali să înceapă ostilitățile – sau, dacă o luptă cu armele nu este posibilă, să intre în negocieri ecumenice cu concurenții lor.

Situațiile monopoliste de acest fel presupun un grad înalt de stabilitate socio-structurală și sunt ele însele stabilizatoare structural. Definițiile tradiționale privind realitatea inhibă schimbările sociale. Și, reciproc, orice breșă în concepția privind acceptarea monopolului accelerează schimbările sociale. Nu este deci surprinzător să vedem că între cei care au interes să-și mențină pozițiile de putere deja cucerite și personalul destinat să administreze tradițiile monopoliste pentru conservarea universului există o puternică afinitate. Altfel spus, forțele politice conservatoare tind să sprijine pretențiile monopoliste ale experților universali, ale căror organizații monopoliste tind, la rândul lor să fie politic conservatoare. Istoric vorbind, cele mai multe dintre aceste monopoluri au fost religioase. Se poate spune că bisericile, înțelese, într-o definiție religioasă a realității, ca niște combinații monopoliste ale experților permanenți, sunt în mod inerent conservatoare, de vreme ce au reușit să-și stabilească monopolul într-o anumită societate. Și invers, grupurile dominante care au un interes în conservarea unui *status quo* politic sunt inerent bigote în orientarea lor religioasă

și, mai mult decât atât, suspicioase față de orice inovație a tradiției religioase.[99]

Din diferite rațiuni istorice, „internaționale“ și/sau „interne“, e posibil ca stabilirea sau păstrarea situațiilor monopoliste să eșueze. În acest caz, se poate întâmpla ca lupta dintre tradițiile aflate în competiție și personalul lor administrativ să continue multă vreme. Atunci când o anumită definiție a realității devine anexa unor interese concrete ale puterii, ea poate fi denumită ideologie.[100] Trebuie să subliniem că acest termen nu este de prea mare folos dacă este aplicat unei situații monopoliste cum este cea discutată mai înainte. Nu are sens, de exemplu, să privim creștinismul în Evul Mediu ca pe o ideologie – cu toate că e limpede că a fost utilizat politic de grupurile dominante – pentru simplul motiv că universul creștin era „locuit“ în societatea medievală la fel de mult de iobagi ca și de seniori feudali. După ce a avut loc Revoluția Industrială, însă, devine oarecum justificat să etichetăm creștinismul ca o ideologie burgheză, deoarece burghezia a apelat atunci la tradiția creștină și la personalul său în confruntarea cu noua clasă a lucrătorilor industriali, care în majoritatea țărilor europene nu mai putea fi privită ca „locuind“ într-un univers creștin.[101] De asemenea, nu prea are sens să folosim acest termen dacă în contactul intersocial se confruntă reciproc două definiții

---

[99] Cu privire la afinitatea dintre forțele politice conservatoare și monopolurile religioase („biserici“), vezi analiza pe care Weber a făcut-o ierarhocrației.

[100] Termenul de „ideologie“ a fost folosit în atâtea sensuri diferite, încât poți intra în panică atunci când vrei să îl folosești într-un mod cât de cât exact. Am decis totuși să-l păstrăm, deși cu un sens mai limitat, deoarece el este util și, în cele din urmă, preferabil unui neologism. Nu este locul aici să discutăm transformările suferite de acest termen în istoria marxismului și a sociologiei cunoașterii. Pentru o trecere utilă în revistă, vezi Kurt Lenk (ed.), *Ideologie*.

[101] Despre relația dintre creștinism și ideologia burgheză, vezi lucrările lui Marx și Veblen. O sinteză utilă a tratării de către cel dintâi a religiei poate fi găsită în antologia *Marx and Engels on Religion*, Foreign Languages Publishing House, Moscova, 1957.

diferite ale realității – de exemplu, dacă se vorbește despre „ideologia creștină“ a cruciaților și de „ideologia musulmană“ a sarazinilor. Caracteristica ideologiei constă mai degrabă în aceea că un *același* univers general este interpretat în moduri diferite, în funcție de interesele concrete investite în societatea respectivă.

Deseori o ideologie este adoptată de un grup datorită unor elemente teoretice specifice care îi favorizează interesele. De exemplu, când un grup de țărani săraci luptă împotriva unui grup de negustori de la oraș care l-au îndatorat bănește, acesta se poate reuni în jurul unei doctrine religioase care susține virtuțile vieții agrare, condamnă economia financiară, taxează sistemul de creditare ca imoral și, în general, condamnă luxul în care se lăfăiesc cei de la oraș. „Câștigul“ ideologic pe care țăranii îl au de pe urma unei asemenea doctrine este evident. Alte exemple privind o astfel de situație pot fi găsite în istoria vechiului Israel. Ar fi greșit totuși să ne închipuim că relația dintre un grup de interese și ideologia lui este întotdeauna la fel de logică. Orice grup angajat într-un conflict social are nevoie de solidaritate. Ideologiile generează solidaritate. Alegerea unei anumite ideologii nu se bazează neapărat pe elemente teoretice intrinseci, ci are loc și ca urmare a unor întâlniri întâmplătoare. Este foarte neclar, de exemplu, pentru epoca lui Constantin cel Mare, care au fost elementele intrinseci ale creștinătății care au făcut din aceasta o orientare politic „interesantă“ pentru anumite grupuri. Mai degrabă se pare că creștinismul (care la început era, în cel mai bun caz, doar o ideologie a claselor inferioare sau mijlocii) a fost preluat de puternice grupuri de interese pentru țeluri politice, care aveau prea puține legături cu ceea ce conținea din punct de vedere religios. Altceva poate că a fost în joc – poate că tocmai atunci, într-un moment crucial, s-a întâmplat să apară și creștinismul. Desigur că, de îndată ce ideologia este adoptată de grupul respectiv (mai exact, de îndată ce o anumită doctrină *devine* ideologia acelui grup), ea este modificată în concordanță cu interesele pe care trebuie acum să le legitimeze. Asta

determină un proces de selecție și de adăugare la corpusul inițial a noi propuneri teoretice. Nu există însă motive temeinice ca să presupunem că aceste modificări trebuie să afecteze neapărat doctrina adoptată în întregime. Într-o ideologie pot exista numeroase elemente care nu au nici o legătură cu interesele legitimate, dar care sunt afirmate cu vigoare de grupul „propagandiștilor" pur și simplu pentru că acesta s-a angajat deja față de acea ideologie. În practică, disputa asta îi poate face pe deținătorii puterii să-i sprijine pe experții lor ideologici chiar și în gâlcevi teoretice care sunt cu totul irelevante pentru propriile interese. Implicarea lui Constantin cel Mare în controversele cristologice ale timpului său este un bun exemplu.

Este important să ținem seama de faptul că cele mai multe societăți moderne sunt pluraliste. Asta înseamnă că ele împărtășesc același univers de bază, luat ca de la sine înțeles, și diverse universuri parțiale care coexistă în armonie. Acestea din urmă poate că au anumite funcții ideologice, însă conflictul deschis dintre ideologii este înlocuit cu variate grade de toleranță sau chiar cu cooperarea. O astfel de situație, produsă de un spectru larg de factori neteoretici, îi pune pe experții tradiționali în fața unor grave dileme teoretice. Pentru a administra o tradiție prin mijloace monopoliste învechite ei trebuie să găsească metode de legitimare teoretică a demonopolizării care a avut deja loc. Uneori ei preferă să opteze în favoarea vechilor sloganuri totalitare, ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat, dar foarte puțini oameni mai sunt dispuși să ia aceste sloganuri în serios. Orice ar face experții, situația pluralistă modifică nu numai poziția socială a definițiilor tradiționale ale realității, ci și modul în care acestea sunt păstrate în conștiința indivizilor.[102]

Situația pluralistă presupune o societate urbană, cu un grad înalt de diviziune a muncii, concomitent cu o mare diferențiere a structurii

---

[102] Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg, Rombach, 1963.

sociale și cu un mare surplus economic. Aceste condiții, care predomină evident în societatea industrială modernă, au existat într-o oarecare măsură și în unele domenii ale societăților precedente. Orașele din perioada greco-romană târzie pot servi ca exemplu în acest sens. Situația pluralistă apare concomitent cu condițiile unei rapide schimbări sociale, pluralismul însuși constituind deseori un factor accelerator, care ajută la subminarea rezistenței la schimbare a definițiilor tradiționale ale realității. Pluralismul încurajează atât scepticismul, cât și inovația și prin aceasta este în mod inerent subversiv pentru realitatea dată și statu-quoul tradițional. Nu este greu să-i simpatizăm pe experții în definiții tradiționale ale realității atunci când ei se gândesc cu nostalgie la vremurile în care aceste definiții dețineau monopolul în domeniu.

Istoric vorbind, un tip important de expert, care în principiu poate să apară în oricare dintre situațiile discutate mai sus, este intelectualul, pe care îl putem defini ca fiind un expert a cărui pricepere nu este căutată de societate în ansamblu.[103] O asemenea situație implică o redefinire a cunoașterii față de variantele „oficiale", adică ceva mai mult decât o simplă interpretare deviantă a acestora. Intelectualul devine astfel, prin definiție, un tip marginal. Dacă el a fost la început marginal și abia după aceea a devenit intelectual (cum este, de exemplu, cazul multor intelectuali evrei din Occidentul modern) sau dacă marginalitatea lui este rezultatul direct al aberațiilor sale intelectuale (ca în cazul unui eretic ostracizat), sunt dileme care nu ne vor preocupa aici.[104] În orice caz, marginalitatea lui socială exprimă nevoia

[103] Concepția noastră conform căreia intelectualul ar fi un „expert nedorit" nu diferă prea mult de părerea lui Mannheim despre marginalitatea intelectualului. În orice definiție a intelectualului care se vrea sociologic utilă, este important, credem, ca acest tip să fie clar definit separat de acela al „omului de cunoaștere", în general.

[104] În privința marginalității intelectualilor, vezi analiza lui Simmel asupra „obiectivității" străinului și cea a lui Veblen asupra rolului intelectual al evreilor.

lui de integrare socială în universul societății. El apare ca un contra-expert în ceea ce privește definirea realității. Ca și expertul „oficial", el propune un proiect pentru societate în ansamblul ei. Dar, în timp ce proiectul celui dintâi este în acord cu programele instituționale, servind ca legitimare teoretică a acestora, proiectul intelectualului se regăsește într-un vid instituțional, în cel mai bun caz obiectivat social într-o subsocietate de camarazi intelectuali. Măsura în care o asemenea subsocietate este capabilă să supraviețuiască depinde, desigur, de configurațiile structurale din societatea lărgită. Se poate spune în mod cert că o condiție necesară pentru acest lucru este un anumit grad de pluralism.

Într-o astfel de situație, intelectualul dispune de câteva opțiuni istoric interesante. El se poate retrage într-o subsocietate intelectuală, care-i poate servi ca refugiu emoțional și (mai important) ca bază socială pentru obiectivarea definițiilor sale deviante ale realității. Cu alte cuvinte, intelectualul se poate simți mai „acasă" în această subsocietate decât în societatea mare și, în același timp, el poate rămâne subiectiv capabil să-și păstreze concepțiile sale deviante, pe care societatea lărgită i le neagă, deoarece în subsocietatea respectivă există și alții care le consideră ca fiind realitatea. El va găsi atunci procedee de a proteja această realitate precară a subsocietății împotriva amenințărilor nihilatoare venite din afară. La nivel teoretic, aceste procedee pot include și protecțiile terapeutice discutate mai înainte. În practică, procedeul cel mai important va fi limitarea tuturor relațiilor semnificative la camarazii-membri ai subsocietății. Cei din afară vor fi ocoliți, deoarece ei întruchipează întotdeauna amenințarea negării. Secta religioasă poate fi considerată un prototip al acestui gen de subsocietate.[105] La adăpostul unei comunități sectare, chiar și cele mai deviante concepții capătă trăsăturile unei realități obiective. Și,

[105] Peter L. Berger, „The Sociological Study of Sectarianism", în *Social Research*, iarna 1954, p. 467.

reciproc, retragerea sectară este tipică situațiilor în care definiții ale realității obiectivate anterior se dezintegrează, adică se dezobiectivează în societatea mai largă. Detaliile privind aceste procese țin mai curând de sociologia istorică a religiei, dar ar trebui să adăugăm că și în societatea pluralistă modernă o caracteristică de bază a comportării intelectualilor o constituie varietatea formelor secularizate de sectarism.

O foarte importantă opțiune, istoric vorbind, este, desigur, revoluția. În acest caz, intelectualul își propune să-și pună în aplicare proiectul de societate *în* societate. Nu vom putem discuta aici diferitele forme pe care le-a luat această opțiune de-a lungul timpului[106], dar trebuie să menționăm un aspect teoretic important. Așa cum intelectualul „retras" are nevoie de alții care să-l ajute să-și păstreze *ca* realitate propriile definiții deviante ale realității, tot așa intelectualul „revoluționar" are nevoie de alții care să-i confirme *propriile* concepții deviante. Această cerință este mult mai importantă decât faptul evident că nici o conspirație nu poate reuși în lipsa organizării. Intelectualul revoluționar are nevoie de alții care să mențină pentru el *realitatea* ideologiei revoluționare (adică plauzibilitatea sa subiectivă în propria-i conștiință). Toate definițiile semnificative social ale realității trebuie să fie obiectivate prin procese sociale. Ca urmare, subuniversurile necesită, ca bază de obiectivare, subsocietăți, iar contradefinițiile realității necesită contrasocietăți. Nu mai este nevoie să adăugăm că orice succes practic al ideologiei revoluționare va întări realitatea pe care o deține în subsocietate și în conștiința membrilor acesteia. Realitatea subsocietății capătă proporții masive atunci când pături sociale întregi devin „propagandiști" ai acestei realități. Istoria mișcărilor revoluționare moderne oferă multe exemple de transformare a intelectualilor revoluționari în legitimatori „oficiali" în urma victoriei

---

[106] Vezi analiza făcută de Mannheim asupra intelectualilor revoluționari. Pentru prototipul rusesc al acestora, vezi E. Lampert, *Studies in Rebellion*, Praeger, New York, 1957.

unor asemenea mișcări.[107] Acest lucru sugerează nu numai că există o considerabilă variabilitate istorică în cariera socială a intelectualului revoluționar, dar și că în biografiile indivizilor respectivi pot apărea diferite opțiuni și combinații.

În discuția de până aici am subliniat aspectele structurale ale existenței sociale a personalului care conservă un univers. Nici o discuție sociologică autentică nu poate trece peste acest aspect. Instituțiile și universurile simbolice sunt legitimate de indivizi vii, care, având poziții sociale concrete, au și interese sociale concrete. Istoria teoriilor legitimatoare constituie întotdeauna o parte a istoriei societății ca întreg. Nici o „istorie a ideilor“ nu se desfășoară separat de sângele și sudoarea istoriei generale. Dar trebuie să subliniem încă o dată: asta nu înseamnă că aceste teorii sunt doar o reflectare a unor procese instituționale „fundamentale“, deoarece relația dintre „idei“ și procesele sociale care le susțin este întotdeauna o relație dialectică. Pe drept cuvânt, se poate spune că teoriile sunt create cu scopul de a legitima instituții sociale deja existente. Dar la fel de bine se poate spune că instituțiile suferă modificări menite a le pune în concordanță cu teorii deja existente, adică a le face mai „legitime“. Experții în legitimare pot opera ca „justificatori“ teoretici ai statu-quoului; dar ei pot de asemenea apărea și ca ideologi revoluționari. Definițiile realității au capacitatea de a se autorealiza. În istorie, teoriile pot fi *realizate*, chiar și teoriile care păreau foarte confuze sau chiar absurde atunci când au fost concepute de inventatorii lor. Exemplul lui Karl Marx, adâncit în meditație în biblioteca de la British Museum a devenit proverbial în privința acestei posibilități istorice. Prin urmare, schimbările sociale trebuie să fie întotdeauna înțelese ca fiind într-o relație dialectică cu „istoria ideilor“. Atât accepția „idealistă“, cât și cea

---

[107] Transformarea intelectualilor revoluționari în legitimatori ai statu-quoului poate fi studiată practic în formă „pură“ în evoluția comunismului în Rusia. Pentru o critică aspră a acestui proces dintr-un punct de vedere marxist, vezi Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, München, 1960.

„materialistă“ a acestei relații neglijează aspectul său dialectic, distorsionând astfel istoria. Aceeași dialectică predomină și în transformările generale ale universurilor simbolice pe care le-am examinat. Ceea ce rămâne esențial din punct de vedere sociologic este recunoașterea faptului că toate universurile simbolice și toate legitimările sunt produse umane; existența lor are ca bază viețile unor indivizi concreți și nu are un statut empiric în afara acestor vieți.

III

Societatea ca realitate subiectivă

1. Interiorizarea realității

a. Socializarea primară

Deoarece societatea există ca realitate obiectivă și subiectivă deopotrivă, înțelegerea sa teoretică corectă presupune examinarea ambelor aspecte. Așa cum am mai spus, aceste aspecte își primesc recunoașterea cuvenită dacă societatea este înțeleasă ca un proces dialectic aflat în continuă mișcare, compus din trei etape – exteriorizarea, obiectivarea și interiorizarea. Din punctul de vedere al fenomenului societal, aceste etape *nu* trebuie gândite ca apărând neapărat într-o succesiune temporală. Mai curând, societatea și fiecare parte a ei sunt caracterizate simultan prin aceste etape, astfel încât orice analiză făcută prin prisma uneia singure sau a două dintre ele ar fi incompletă. Același lucru este valabil și în ceea ce-l privește pe oricare membru al societății, care exteriorizează propria ființă în lumea socială și, în același timp, o interiorizează ca realitate obiectivă. Cu alte cuvinte, a fi în societate înseamnă totodată a participa la dialectica sa.

Individul însă nu se naște ca membru al societății. El se naște cu o predispoziție pentru sociabilitate și abia apoi devine membru al societății. Prin urmare, în viața oricărui individ *există* o succesiune temporală, în cursul căreia el este antrenat să participe la dialectica societății. Punctul de plecare al acestui proces este interiorizarea: perceperea sau interpretarea imediată a unui eveniment obiectiv ca exprimând un sens, un înțeles, deci ca o manifestare a proceselor subiective ale altuia, care, prin aceasta, devin pline de sens pentru

mine ca individ. Asta nu înseamnă că eu îl înțeleg corect pe celălalt. De fapt, pot să-l înțeleg greșit: el râde într-un acces de isterie, dar eu îi interpretez râsul ca exprimând veselia. Cu toate acestea, subiectivitatea lui îmi este obiectiv accesibilă și mi se pare plină de sens, indiferent dacă între procesul meu subiectiv și al lui există sau nu concordanță. Un deplin acord între cele două înțelesuri subiective și recunoașterea reciprocă a acestei concordanțe presupun existența unei semnificații, așa cum am mai discutat. Interiorizarea însă, în sensul general utilizat aici, stă la baza atât a semnificației, cât și a formelor sale mai complexe. Mai exact, interiorizarea, în acest sens general, constituie temeiul, mai întâi, al înțelegerii semenilor cuiva și, în al doilea rând, al perceperii lumii ca realitate socială și cu înțeles.[1]

Această percepere nu rezultă de fapt din crearea autonomă a unor înțelesuri de către indivizi izolați, ci începe cu „luarea în primire" de către individ a lumii în care alții deja trăiesc. Într-un anumit sens, „luarea în primire" este ea însăși, de fapt, un proces originar pentru orice ființă umană, iar lumea, odată „luată în primire", *poate* fi modificată creator sau (mai puțin probabil) chiar recreată. Oricum, prin forma complexă a interiorizării, eu „înțeleg" nu numai procesele subiective momentane ale celuilalt, dar „înțeleg" și lumea în care el trăiește, precum și faptul că aceasta devine lumea mea. Acest lucru presupune că amândoi avem în comun timpul într-un mod mai mult decât efemer și o perspectivă mai cuprinzătoare, ceea ce corelează secvențele unor situații trăite intersubiectiv. Acum nu numai că putem înțelege definițiile pe care unul sau celălalt le dăm unor situații comune, dar le și definim reciproc. Între noi se stabilește o legătură dată de motivații, care se extinde și în viitor. Și, ceea ce este și mai important, între noi apare o identificare mutuală continuă. Nu numai că trăim în aceeași lume, dar și participăm reciproc unul la existența celuilalt.

[1] Concepția noastră despre „înțelegerea celuilalt" este îndatorată lucrărilor lui Weber și Schutz.

Doar după ce a atins acest grad de interiorizare individul devine membru al societății. Procesul ontogenic prin care acest lucru se realizează este socializarea, care poate fi deci definită ca o introducere, cuprinzătoare și logică, a unui individ în lumea obiectivă a unei societăți sau a unui sector al acesteia. Socializarea primară este cea dintâi socializare, pe care individul o suferă în copilărie și pe parcursul căreia el devine membru al societății. Socializarea secundară constă în orice proces ulterior care îl face pe individul deja socializat primar să pătrundă în noi sectoare ale lumii obiective din societatea lui. Putem trece deocamdată peste problema particulară a asimilării cunoașterii despre lumea obiectivă a altor societăți decât cea ai cărei membri am devenit pentru prima dată, precum și peste procesul de interiorizare a unei asemenea lumi ca realitate – proces care manifestă, cel puțin la suprafață, anumite asemănări atât cu socializarea primară, cât și cu cea secundară, cu toate că nu este identică structural cu nici una.[2] De aici decurge, evident, că socializarea primară este de regulă cea mai importantă pentru individ și că structura fundamentală a oricărei socializări secundare trebuie să se asemene cu aceea a socializării primare. Fiecare individ se naște într-o societate cu o structură socială obiectivă, în care întâlnește diferiți indivizi care vor juca roluri importante în socializarea lui și vor răspunde de aceasta, pe care îi vom numi „alți semnificativi“[3]. Acești alți semnificativi îi sunt impuși. Definițiile pe care aceștia le dau situației lui îi sunt făcute cunoscute și îi sunt impuse ca realitate obiectivă. El se naște astfel nu numai într-o structură socială obiectivă, ci și într-o lume socială obiectivă. Ceilalți semnificativi care îi mijlocesc intrarea în această lume o modifică chiar în cursul medierii. Ei selectează aspecte ale acesteia în concordanță

[2] Definițiile date de noi socializării și celor două subtipuri ale sale urmează destul de fidel utilizarea lor actuală în științele sociale. Am adaptat însă formularea astfel încât să fie conformă cu cadrul teoretic general.

[3] Descrierea de aici se sprijină puternic pe teoria socializării formulată de Mead.

cu poziția lor în structura socială și în virtutea idiosincraziilor lor înrădăcinate, individuale și biografice. Lumea socială ajunge la individ „filtrată“ prin această dublă selectivitate. Astfel, un copil din clasa de jos nu numai că își însușește o perspectivă de clasă inferioară asupra lumii sociale, dar o asimilează cu tenta idiosincrazică dată de părinți (sau de alte persoane care se îngrijesc de socializarea lui primară). Aceeași perspectivă de clasă inferioară poate provoca un sentiment de neputință, de resemnare, un resentiment amar sau o stare acută de revoltă. Drept consecință, copilul dintr-o clasă inferioară nu numai că va trăi într-o lume foarte diferită de cea a unui copil dintr-o clasă superioară, dar poate face asta într-un fel diferit chiar și de al copilului vecin cu el din clasa inferioară.[4]

Nu mai este nevoie să spunem că socializarea primară implică ceva mai mult decât învățarea pur cognitivă. Ea are loc în împrejurări care au o mare încărcătură emoțională. Într-adevăr, există motive serioase să credem că fără o astfel de legătură emoțională cu ceilalți semnificativi procesul de învățare ar fi greu de înfăptuit, dacă nu chiar imposibil.[5] Copilul se identifică cu ceilalți semnificativi pe multe căi emoționale. Oricare ar fi acestea, interiorizarea se produce numai odată cu identificarea. Copilul își asumă rolurile și atitudinile altor semnificativi, adică le interiorizează și și le însușește ca și cum ar fi ale sale. Iar prin această identificare cu ceilalți semnificativi copilul devine capabil să se identifice pe sine, să dobândească o identitate coerentă și plauzibilă subiectiv. Cu alte cuvinte, sinele este o realitate reflectată, care oglindește mai întâi atitudinile asumate față de el de

---

[4] Noțiunea de „mediere“ provine de la Sartre, căruia îi lipsește însă o teorie adecvată a socializării.

[5] Dimensiunea afectivă a procesului de învățare timpurie a fost subliniată mai ales de psihologia copilului (Freud), cu toate că există și noi descoperiri ale teoriei comportamentiste a învățării care tind să o confirme. Asta nu înseamnă că acceptăm în raționamentul nostru ipotezele teoretice ale vreuneia dintre aceste școli psihologice.

alți semnificativi[6]; individul devine ceea ce este după cum se comportă față de el ceilalți semnificativi. Acesta nu este un proces unilateral, mecanic. El implică o dialectică între identificarea făcută de alții și autoidentificare, între identitatea atribuită obiectiv și cea însușită subiectiv. Dialectica, prezentă în orice moment în care individul *se identifică cu* ceilalți semnificativi este, de fapt, particularizarea în viața individuală a dialecticii generale a societății, pe care am mai discutat-o.

Cu toate că detaliile acestei dialectici sunt de mare importanță pentru psihologia socială, expunerea lor și desprinderea implicațiilor pe care acestea le au asupra teoriilor socio-psihologice ar depăși scopurile noastre prezente.[7] Ceea ce este foarte important pentru considerațiile noastre este faptul că individul nu numai că își asumă rolurile și atitudinile altora, dar, în cursul aceluiași proces, își asumă și lumea acestora. Într-adevăr, identitatea este definită obiectiv ca instalarea într-o anumită lume și poate fi însușită subiectiv doar *împreună* cu această lume. Altfel spus, orice identificare are loc între anumite limite care cuprind o lume socială specifică. Copilul învață că *este* ce este după cum este numit. Orice nume implică o terminologie a numelor, care, la rândul ei, implică o anumită localizare socială.[8] A căpăta o identitate înseamnă a-ți fi stabilit un anumit loc în lume. Așa cum această identitate este însușită subiectiv de copil („*Mă numesc* John

---

[6] Concepția noastră despre caracterul reflectat al sinelui datorează mult lui Cooley și lui Mead. Rădăcinile sale pot fi găsite în analiza făcută „sinelui social" de William James *(Principles of Psychology).*

[7] Deși acest punct nu poate fi dezvoltat aici, credem că am spus destul pentru a indica posibilitatea unei veritabile psihologii sociale dialectice. Aceasta ar fi la fel de importantă nu numai pentru sociologie, ci și pentru antropologia filosofică. În ceea ce o privește pe cea dintâi, o astfel de psihologie socială (orientată, în fond, după Mead, dar cu adaosul unor importante elemente împrumutate altor curente ale gândirii social-științifice) ar face inutilă căutarea unor alianțe teoretice cu psihologismul freudian sau cu cel comportamental.

[8] În ceea ce privește terminologia, vezi Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 253.

Smith, deci *sunt* John Smith"), tot așa este însușită și lumea indicată de această identitate. Însușirea subiectivă a identității și însușirea subiectivă a lumii sociale sunt doar aspecte diferite ale *aceluiași* proces de interiorizare, mijlocit de *aceiași* alți semnificativi.

Socializarea primară creează în conștiința copilului o retragere progresivă din rolurile și atitudinile impuse de „alții" și asumarea unor roluri și atitudini *generale*. De exemplu, în cursul interiorizării normelor apare o trecere treptată de la „Mama este supărată pe mine *acum*" la „Mama se supără pe mine *atunci când* răstorn farfuria". Pe măsură ce alți semnificativi (tata, bunica, sora mai mare) o susțin pe mama în atitudinea ei negativă împotriva răsturnării farfuriei, generalitatea normei se extinde subiectiv. Etapa decisivă este atinsă când copilul recunoaște că *oricine* este împotriva răsturnării farfuriei, iar norma este generalizată la „*Nimeni* nu trebuie să-și răstoarne farfuria" – prin „nimeni" înțelegându-se și pe sine ca făcând parte dintr-o generalitate care include, în principiu, *întreaga* societate, în măsura în care aceasta este semnificativă pentru copil. Această retragere din rolurile și atitudinile unor alți semnificativi concreți se numește *(celălalt)altul generalizat.*[9] Formarea sa în conștiință presupune că individul se identifică acum nu numai cu alți concreți, ci și cu generalitatea altora, deci cu societatea. Propria autoidentificare capătă stabilitate și continuitate doar în virtutea acestei identificări generalizate. El are acum nu numai o identitate *față de* cutare sau cutare alt semnificativ, ci și o identitate *în general*, care este percepută subiectiv ca rămânând aceeași indiferent ce alți – semnificativi sau nu – întâlnește. Această nouă identitate coerentă cuprinde, printre multe altele, toate rolurile și atitudinile interiorizate – printre care și autoidentificarea cu cel care „nu răstoarnă farfurii".

Formarea în conștiință a unui „altul generalizat" marchează o etapă decisivă în socializare. Ea implică interiorizarea societății ca atare și

---

[9] Noțiunea de „celălalt generalizat" este folosită aici în sensul deplin al concepției lui Mead.

a realității obiective stabilite în aceasta și, în același timp, întemeierea subiectivă a unei identități coerente și continue. Societatea, identitatea și realitatea sunt acum cristalizate subiectiv într-un proces unic, de interiorizare. Această cristalizare decurge în paralel cu interiorizarea limbajului. Într-adevăr, din motive care reies clar din observațiile anterioare despre limbaj, limbajul constituie atât conținutul cel mai important, cât și instrumentul cel mai important al socializării.

După ce (celăl)altul generalizat s-a cristalizat în conștiință, se stabilește o relaționare simetrică, cu dublu sens, între realitatea obiectivă și cea subiectivă. Ceea ce este real „în afară“ corespunde cu ceea ce este real „înăuntru“. Realitatea obiectivă poate fi ușor „tradusă“ în realitate subiectivă și invers. Se înțelege că limbajul constituie vehiculul principal al acestui proces continuu de traducere, în ambele direcții. Ar trebui totuși să notăm că simetria dintre realitatea obiectivă și cea subiectivă nu poate fi completă. Aceste două realități corespund una celeilalte, dar nu sunt cu totul similare. Întotdeauna există mai multă realitate obiectivă „disponibilă“ decât se poate interioriza de fapt în orice conștiință individuală, pentru că pur și simplu conținutul socializării este determinat de distribuirea socială a cunoașterii. Nici un individ nu poate interioriza totalitatea a ceea ce se obiectivează ca realitate în societatea lui, nici chiar dacă societatea și lumea sa sunt relativ simple. Pe de altă parte, întotdeauna există elemente ale realității subiective care nu-și au originea în socializare, cum ar fi conștiința propriului corp, dobândită înainte de sau în afara oricărei perceperi învățate social. Biografia subiectivă nu este pe de-a-ntregul socială. Individul se percepe pe sine ca aflându-se simultan și înăuntrul și în afara societății.[10] Asta înseamnă că simetria dintre realitatea obiectivă și cea subiectivă nu este niciodată o stare de lucruri statică, dată o dată pentru totdeauna. Ea trebuie permanent produsă și

[10] Vezi și opiniile lui Georg Simmel despre autoperceperea omului deopotrivă în interiorul și în afara societății. Noțiunea lui Plessner de „excentricitate“ este de asemenea relevantă.

reprodusă *in actu*. Cu alte cuvinte, relația dintre individ și lumea obiectivă social este un act continuu de echilibrare. Rădăcinile antropologice ale acestui fapt sunt, desigur, aceleași ca și cele discutate în legătură cu poziția deosebită a omului în lumea animală.

În socializarea primară nu există o *problemă* a identificării. Nu există posibilitatea *alegerii* unor alți semnificativi. Societatea îi pune în față candidatului la socializare o serie predefinită de alți semnificativi, pe care el trebuie să-i accepte ca atare, fără a avea posibilitatea să opteze pentru altă combinație. *Hic Rhodus, hic salta.* Trebuie să te descurci cu părinții pe care ți i-a hărăzit soarta. Acest dezavantaj, această nedreptate, inerentă situației de a fi copil, are consecința evidentă că, deși copilul nu este chiar pasiv în procesul socializării sale, adulții sunt aceia care stabilesc regulile jocului. Copilul poate juca acest joc fie cu entuziasm, fie opunând o rezistență ursuză. Dar, vai, alt joc nu există prin preajmă. Acest lucru are o consecință importantă. Deoarece copilul nu are de ales în privința celorlalți semnificativi, identificarea lui cu ei este aproape automată. Din același motiv, interiorizarea realității speciale a acestora este aproape inevitabilă. Copilul nu va interioriza lumea acestor alți semnificativi ca o lume aleasă dintre mai multe lumi posibile. El o interiorizează ca fiind *lumea,* singura lume existentă și imaginabilă, lumea *tout court.* Tocmai pentru acest motiv lumea interiorizată în socializarea primară este cu mult mai ferm sădită în conștiință decât lumile interiorizate mai târziu, în cursul socializării secundare. Oricât de mult ar fi slăbit simțământul inițial de inevitabilitate în demitizările ulterioare, rememorarea unei certitudini care nu se va mai repeta vreodată – certitudinea primei întâlniri cu realitatea – este legată încă de prima lume, cea a copilăriei. Socializarea primară îndeplinește așadar ceea ce poate fi privit (retrospectiv, desigur) drept cel mai important și sigur șiretlic pe care societatea îl folosește în raport cu individul – și anume de a face să apară ca necesitate ceea ce de fapt nu este decât un mănunchi de întâmplări și, astfel, de a transforma accidentul nașterii sale într-un eveniment semnificativ.

Conținutul specific care este interiorizat în socializarea primară variază, desigur, de la o societate la alta. Unele aspecte ale sale pot fi întâlnite pretutindeni. Mai presus de toate trebuie interiorizat limbajul. Odată cu limbajul și prin mijlocirea lui sunt interiorizate, ca fiind definite instituțional, diferite scheme motivaționale și interpretative – dorința de a acționa ca un băiat curajos, de exemplu, sau presupunerea că băieții sunt în mod natural împărțiți în curajoși și lași. Aceste scheme oferă copilului programe instituționalizate pentru viața cotidiană, unele direct și imediat aplicabile lui însuși, altele anticipând comportarea definită social pentru etapele biografice ulterioare – curajul care îi va permite să depășească o zi în care voința i-a fost pusă la încercare, de către camarazii săi sau alții, sau curajul care i se va pretinde mai târziu, când va fi instruit ca soldat, să spunem, sau când va ajunge la clipa morții.

Aceste programe, atât cele imediat aplicabile, cât și cele anticipatorii, deosebesc identitatea unui individ de a celorlalți – cum ar fi a fetelor, a băieților sclavi sau a băieților din alt clan. În sfârșit, există și o interiorizare a unor rudimente ale aparatului legitimator; copilul învață „de ce“ programele sunt așa cum sunt. Trebuie să fii curajos pentru că dorești să vrei un bărbat adevărat; trebuie să treci prin anumite ritualuri pentru că altminteri zeii se supără; trebuie să fii credincios șefului tribului pentru că numai astfel zeii te vor ajuta în momente de pericol etc.

Prin urmare, prima lume a individului se construiește în cursul socializării primare. Calitatea specifică acesteia, de fermitate, trebuie explicată, cel puțin în parte, prin inevitabilitatea relației dintre individ și primii săi alți semnificativi. Lumea copilăriei, sub aspectul realității sale luminoase, poate conduce la încredere nu numai în cazul persoanelor întruchipate de ceilalți semnificativi, ci și în definițiile pe care aceștia le dau situațiilor. Lumea copilăriei este cu totul și neîndoielnic reală.[11] Este probabil că nici nu s-ar putea altfel în această etapă a

[11] Vezi și părerile lui Piaget despre realitatea masivă a lumii copilului.

dezvoltării conștiinței. Individul își poate permite abia mai târziu luxul câtorva îndoieli. Și este probabil ca această necesitate de protorealism în perceperea lumii să-și aibă o origine atât filogenetică, cât și ontogenetică.[12] În orice caz, lumea copilăriei este astfel constituită încât să inculce individului o structură nomică, în care el poate să aibă încredere că „totul este în regulă" – ca să cităm exclamația, poate cea mai frecventă, a mamelor în fața copilului care plânge. Descoperirea pe care copilul o face mai târziu, că unele lucruri nu prea sunt „în regulă", poate fi mai mult sau mai puțin șocantă, în funcție de circumstanțele biografice, dar lumea copilăriei este capabilă în orice caz să-și păstreze, retrospectiv, realitatea sa distinctă. Oricât te îndepărtezi de ea în viața de mai târziu, în zone în care nu te simți deloc acasă, ea rămâne „lumea de acasă".

Socializarea primară cuprinde secvențe de învățare care sunt definite social. La vârsta A copilul trebuie să învețe faptul X, la vârsta B trebuie să învețe faptul Y ș.a.m.d. Orice asemenea program reclamă o anumită recunoaștere socială a creșterii și diferențierii biologice. Orice program, din orice societate, trebuie să recunoască deci că nu-i poți cere unui copil de un an să învețe ceea ce poate învăța unul de trei ani. De asemenea, majoritatea programelor pot defini diferențiat problemele pentru băieți și pentru fete. Desigur că o astfel de recunoaștere minimală este impusă societății de factorii biologici. În afară de aceștia, în definirea etapelor secvenței de învățare există însă și o mare variabilitate socio-istorică. Ceea ce într-o societate este încă definit drept copilărie poate fi definit în alta ca vârstă adultă. La fel, implicațiile sociale ale copilăriei pot diferi mult de la o societate la alta – de exemplu, în funcție de calitățile emoționale, responsabilitatea morală sau abilitatea intelectuală. Civilizația occidentală contemporană a tins (cel puțin până la revoluția freudiană) să-i considere

---

[12] Vezi și concepția lui Lévy-Bruhl despre analogul filogenetic al „realismului" infantil al lui Piaget.

pe copii ca fiind în mod natural „inocenți“ și „dulci“; pe când alte societăți îi consideră „prin natura lor păcătoși și murdari“, deosebiți de adulți doar în ceea ce privește puterea lor fizică și de înțelegere mai redusă. Au existat variații asemănătoare și în funcție de gradul de maturizare a copiilor în ceea ce privește activitatea sexuală, răspunderea pentru actele criminale, inspirația divină și altele. Astfel de variații în definirea copilăriei și a etapelor sale sunt, firește, de natură să influențeze programul de învățare.[13]

Caracterul socializării primare este de asemenea influențat de cerințele impuse de mărimea și structura stocului de cunoștințe care trebuie să fie transmise. Anumite legitimări pot necesita, pentru a fi înțelese, o mai mare complexitate lingvistică decât altele. Putem bănui, de exemplu, că un copil va avea nevoie de mai puține cuvinte ca să înțeleagă că nu trebuie să se masturbeze pentru că astfel îl poate supăra pe îngerul său păzitor, decât ca să înțeleagă raționamentul conform căruia masturbarea i-ar putea afecta adaptarea, în viitor, la viața sexuală normală. Cerințele ordinii instituționale generale pot influența încă și mai mult socializarea primară. Anumite îndemânări sunt mai solicitate la o anumită vârstă într-o societate decât în alta, și uneori apar diferențe chiar între sectoare diferite ale aceleiași societăți. Vârsta la care, într-o anumită societate, se consideră potrivit ca un copil să poată conduce un automobil poate să fie considerată în alta ca potrivită pentru a ucide primul dușman. Un copil dintr-o clasă superioară poate învăța „faptele vieții“ la o vârstă la care un copil dintr-o clasă inferioară stăpânește deja rudimentele tehnicii avortului. Un copil din clasa superioară poate trăi activ primele sale sentimente patriotice la aceeași vârstă la care contemporanul său dintr-o clasă inferioară are primele experiențe de ură față de poliție și rolul acesteia în păstrarea ordinii sociale.

Socializarea primară ia sfârșit după ce în conștiința individului s-a statornicit conceptul de celălalt generalizat (și tot ce decurge din

[13] Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, Knopf, New York, 1962.

acesta). În acest moment el este un membru efectiv al societății și se află în posesia sinelui și a lumii. Această interiorizare a societății, a identității și a realității nu este însă dată o dată pentru totdeauna. Socializarea nu este niciodată completă și nu se termină niciodată. Acest lucru ne ridică încă două probleme: mai întâi, cum este conservată în conștiință realitatea interiorizată în socializarea primară și, în al doilea rând, cum au loc alte interiorizări, suplimentare – sau socializări secundare – în biografia ulterioară a individului. Vom aborda aceste probleme în ordine inversă.

b. Socializarea secundară

Am putea să ne imaginăm o societate în care nu mai are loc nici un fel de socializare ulterioară socializării primare. O asemenea societate ar dispune, firește, de un foarte redus stoc de cunoștințe. Toată cunoașterea ar fi în general relevantă, dar indivizi diferiți se vor deosebi între ei doar prin perspectiva pe care o au asupra ei. Această ipoteză este utilă într-un caz limită, dar de fapt nu se cunoaște nici o societate în care să nu existe *o oarecare* diviziune a muncii și, ca urmare, *o oarecare* distribuție socială a cunoașterii; or, în acest caz, socializarea secundară devine necesară.

Socializarea secundară constă în interiorizarea unor „sublumi“ instituționale sau bazate pe instituții. Întinderea și caracterul său sunt prin urmare determinate de complexitatea diviziunii muncii și de distribuirea socială concomitentă a cunoașterii. Desigur că și cunoașterea general relevantă poate fi distribuită social – de exemplu, sub forma unor „versiuni“ bazate pe clasa socială –, dar ceea ce avem în vedere aici este distribuția socială a „cunoașterii speciale“ – a cunoașterii care ia naștere ca rezultat al diviziunii muncii și ai cărei cărăuși, „propagatori“, sunt definiți instituțional. Trecând deocamdată peste alte dimensiuni ale sale, putem spune că socializarea secundară înseamnă însușirea unei cunoașteri specifice la rol, rolurile fiind definite

direct sau indirect prin diviziunea muncii. O asemenea definiție îngustă este oarecum justificată, dar ea nu spune, desigur, totul. Socializarea secundară necesită însușirea unor vocabulare specifice la rol, ceea ce înseamnă, pe de o parte, interiorizarea domeniilor semantice care structurează interpretările și conduitele de rutină, obișnuite, dintr-o zonă instituțională. În același timp, sunt însușite și „înțelegerile tacite", evaluările și nuanțele afective ale acestor domenii semantice. „Sublumile" interiorizate în cursul socializării secundare sunt în general realități parțiale, spre deosebire de „lumile de bază" însușite în socializarea primară. Cu toate acestea, și ele sunt mai mult sau mai puțin realități bine închegate, caracterizate prin componente normative, afective și cognitive.

Mai mult, și ele necesită cel puțin rudimentele unui aparat legitimator, deseori însoțit de simboluri rituale sau materiale. De exemplu, poate apărea o diferențiere între infanteriști și cavaleriști. Aceștia din urmă au nevoie de o instruire specială, care poate să cuprindă mai mult decât îndemânările pur fizice necesare pentru manevrarea cailor militari. Limbajul cavaleriștilor va deveni unul destul de diferit de cel al infanteriștilor. Se va constitui o terminologie referitoare la cai, la calitățile și obiceiurile acestora și la situațiile care se ivesc în viața de cavalerist, terminologie cu totul irelevantă pentru infanterist. Cavaleristul va recurge de asemenea la un limbaj diferit și într-un sens mai practic. Un infanterist supărat înjură referindu-se la picioarele sale suferinde, în timp ce un cavalerist se poate referi la năravurile calului său. Cu alte cuvinte, pe fondul instrumental al limbajului cavaleriei se clădește un corp de imagini și alegorii. Limbajul specific la rol este interiorizat *in toto* de individ pe măsură ce el este antrenat pentru lupta călare. El devine cavalerist nu numai însușindu-și îndemânările cerute, ci și devenind capabil să înțeleagă și să folosească acest limbaj. El poate apoi comunica cu ceilalți camarazi cavaleriști prin aluzii bogate în înțelesuri pentru aceștia, dar destul de obscure pentru infanteriști. Nu mai trebuie să spunem că acest proces de interiorizare

atrage identificarea cu rolul și cu normele acestuia: „Eu sunt cavalerist“, „Un cavalerist nu-l lasă niciodată pe dușman să-i vadă coada calului“, „Nu lăsa niciodată o femeie să uite împunsătura pintenilor“, „Iute în război, iute de mână la pocher“ etc. La nevoie, acest corpus de semnificații va fi susținut de legitimări, mergând de la simple maxime, ca cele de mai sus, la construcții mitologice elaborate. În sfârșit, pot apărea felurite ceremonii și obiecte fizice reprezentative – cum ar fi sărbătorirea anuală a zilei zeului-cal, zi în care se mănâncă din șa, iar călăreții recruți primesc fetișuri confecționate din păr de coadă de cal, pe care urmează să le poarte la gât.

Caracterul unei astfel de socializări secundare depinde de statutul corpusului de cunoștințe respectiv în cadrul universului simbolic ca întreg. Pentru a învăța cum să faci un cal să tragă o căruță cu gunoi sau să lupte într-o bătălie este nevoie de un antrenament diferit. Dar o societate care limitează utilizarea cailor la tractarea căruțelor cu gunoi este improbabil să înfrumusețeze această activitate cu ritualuri sau fetișuri minuțioase, iar personalul căruia i se repartizează această sarcină este improbabil să se identifice cu acest rol în mod profund; legitimările, atâtea câte sunt, au doar un caracter compensator. Prin urmare, în reprezentările implicate în socializarea secundară poate fi găsită o foarte mare variabilitate socio-istorică. În majoritatea societăților însă trecerea de la socializarea primară la cea secundară este însoțită de anumite ritualuri.[14]

Procesele formale ale socializării secundare sunt determinate de problema sa fundamentală: ea presupune întotdeauna existența unui proces anterior de socializare primară – deci trebuie să lucreze cu un sine deja format și cu o lume deja interiorizată. Ea nu poate construi realitatea subiectivă *ex nihilo*. Asta este cu adevărat o problemă, deoarece realitatea deja interiorizată are tendința să se conserve, să

[14] De comparat cu analizele cultural-antropologice ale „ritualurilor de maturizare“ legate de pubertate.

persiste. Orice conținuturi noi ce urmează să fie interiorizate trebuie să fie suprapuse oarecum peste realitatea deja prezentă. Apare deci o problemă de consecvență între interiorizările inițiale și cele noi. De la caz la caz, problema poate fi rezolvată mai greu sau mai ușor. După ce individul cavalerist a învățat că și curățenia este o virtute pentru persoana lui, nu este greu să transfere aceeași virtute și asupra calului său. Dar, odată ce un copil a învățat în copilărie că unele înjurături obscene sunt reprobabile, după ce intră în cavalerie trebuie să i se explice că ele sunt acum *indispensabile*. Introducerea și păstrarea consecvenței cere ca socializarea secundară să dispună de anumite proceduri conceptuale care să integreze diferite corpusuri de cunoștințe.

În socializarea secundară limitările biologice devin din ce în ce mai importante pentru secvențele de învățare, care ajung acum să fie stabilite în funcție de proprietățile intrinseci ale cunoașterii care trebuie asimilată, adică în funcție de structura fundamentală a acestei cunoașteri. De exemplu, pentru a învăța anumite tehnici de vânătoare, mai întâi trebuie să înveți cum să te cațeri pe un munte sau, pentru a învăța cum se fac socotelile, trebuie mai întâi să-ți însușești aritmetica. Secvențele învățării pot fi, de asemenea, aranjate în funcție de interesele legitime ale persoanelor care administrează corpusul de cunoștințe. De exemplu, se poate stabili regula că înainte de a învăța să prezici evenimentele urmărind zborul păsărilor trebuie să înveți să prezici evenimentele examinând măruntaiele animalelor sacrificate; sau că înainte de a fi admis într-o școală de îmbălsămare a morților trebuie să ai o diplomă de liceu; sau că înainte de a fi angajat într-un serviciu public irlandez trebuie să treci un examen de gaelică, un dialect al limbii celte. Astfel de reguli sunt exterioare cunoașterii necesare în practică pentru înfăptuirea rolurilor de prezicător, îmbălsămător sau funcționar public irlandez. Ele sunt stabilite instituțional pentru a întări prestigiul rolurilor respective sau pentru a fi în concordanță cu alte interese ideologice. O educație elementară poate fi la fel de suficientă pentru a trece ușor printr-o școală de îmbălsămător,

iar un funcționar public irlandez își poate îndeplini foarte bine sarcinile în limba engleză. Se poate întâmpla ca secvențele de învățare astfel aranjate să fie nefuncționale la nivel pragmatic. De exemplu, se poate stipula că, pentru a ajunge un profesionist în cercetarea sociologică, ai nevoie de o pregătire prealabilă de „cultură generală" într-un colegiu, deși activitățile curente, de teren, ale sociologilor ar putea fi mai eficient îndeplinite dacă nu ar fi împovărate cu o „cultură" de acest fel. În timp ce socializarea primară nu poate avea loc fără identificarea, marcată emoțional, a copilului cu ceilalții săi semnificativi, cea mai mare parte a socializării secundare se poate lipsi de acest gen de identificare și decurge eficient chiar și numai prin identificarea reciprocă prezentă în comunicarea dintre ființele umane. Altfel spus, este normal să-ți iubești mama, dar nu neapărat și profesorul. Atunci când se urmărește transformarea radicală a realității subiective a individului, socializarea în viața adultă a acestuia începe, de obicei, cu asumarea unei afectivități rămase din copilărie. Acest lucru ridică probleme specifice, pe care le vom analiza ceva mai jos.

În socializarea primară, copilul nu-i percepe pe ceilalții săi semnificativi ca fiind funcționari instituționali, ci pur și simplu ca intermediari între el și realitate. El interiorizează lumea părinților ca *fiind lumea*, și nu ca o lume care aparține unui context instituțional specific. Unele dintre crizele care apar după socializarea primară sunt, într-adevăr, cauzate de recunoașterea faptului că lumea părinților *nu este* singura lume existentă, ci că ea are o situație foarte specială, având poate și o conotație peiorativă. De exemplu, un copil de vârstă mai mare își poate da seama că lumea reprezentată de părinții lui, una și aceeași lume pe care el o considerase până atunci ca fiind o realitate inevitabilă, este de fapt lumea unor sudiști de la sat, din clasa cea mai de jos și mai needucată. În socializarea secundară, contextul instituțional este de obicei însușit. Nu mai este nevoie să spunem că asta nu presupune o înțelegere prea sofisticată a tuturor implicațiilor contextului instituțional. Ca să rămânem la același exemplu, copilul

sudist îl percepe pe profesorul său ca pe un funcționar instituțional, într-un mod în care nu-i percepuse niciodată pe părinții lui, și înțelege rolul acestuia ca reprezentând înțelesuri specific instituționale – cum ar fi cel al națiunii în raport cu religia, al lumii clasei de mijloc în raport cu ambianța de clasă inferioară de acasă sau al orașului în raport cu satul natal. Ca urmare, interacțiunea socială dintre profesori și elevi poate fi formalizată. Profesorii nu au nevoie să fie alți semnificativi, în nici un sens al termenului. Ei sunt funcționari instituționali, cu atribuția formală de a transmite anumite cunoștințe specifice. În socializarea secundară rolurile au un grad înalt de anonimat, adică ele pot fi ușor separate de indivizii care le joacă. Cunoașterea predată de un profesor poate fi la fel de bine predată și de altul. Orice funcționar din această categorie ar putea preda acest tip de cunoaștere. Ca indivizi, desigur că funcționarii se pot deosebi subiectiv între ei în variate feluri (pot fi mai mult sau mai puțin simpatici, mai buni sau mai răi profesori de aritmetică ș.a.m.d.), dar, în principiu, ei sunt interschimbabili.

În socializarea secundară, acest formalism și anonimat sunt, desigur, corelate cu caracterul afectiv al relațiilor sociale. Consecința lor cea mai importantă constă însă în a conferi conținutului a ceea ce se învață în socializarea secundară o amprentă subiectivă mai redusă decât are conținutul socializării primare. Ca urmare, caracterul de realitate al cunoașterii interiorizate în socializarea secundară este mai ușor de trecut cu vederea (adică simțământul subiectiv că aceste interiorizări sunt reale este mai trecător). Pentru a dezintegra realitatea interiorizată masiv în copilăria timpurie este nevoie de șocuri biografice severe, în timp ce a distruge realitățile interiorizate mai târziu e mult mai ușor. Dincolo de asta, realitatea interiorizărilor secundare este relativ ușor de dat deoparte. Vrând-nevrând, copilul trăiește în lumea definită de părinți, dar el poate evada bucuros din lumea aritmeticii de îndată ce iese din clasă.

Acest lucru face posibilă desprinderea unei părți a sinelui și a realității sale corespondente ca relevante doar pentru respectiva situație,

specifică la rol. Individul stabilește atunci o distanță între sinele său total și realitatea sa, pe de o parte, și sinele parțial, specific la rol, și realitatea acestuia, pe de altă parte.[15] Această realizare importantă devine posibilă abia după ce socializarea primară a avut loc. Mai bine spus, copilului îi este mai ușor să „se ascundă“ de profesor decât de mamă. Și invers, putem spune că dezvoltarea acestei abilități de „a se ascunde“ constituie un aspect important al procesului de creștere spre adolescență.

Caracterul de realitate al cunoașterii interiorizate se stabilește aproape automat în socializarea primară. În socializarea secundară el trebuie întărit prin tehnici pedagogice specifice, „clarificate“, „aduse acasă“ (*brought home*) individului. Sintagma este de altfel sugestivă: realitatea inițială a copilăriei este „acasă“; ea i se impune de la sine, inevitabil și, de fapt, în mod „natural“. În comparație cu ea, toate realitățile ulterioare sunt „artificiale“. Astfel, profesorul încearcă să „aducă acasă“ copilului conținuturile pe care le comunică, prezentându-le ca însuflețite (adică făcându-le să pară la fel de vii ca și „lumea de acasă“ a copilului), relevante (corelându-le cu structurile de relevanță deja prezente în „lumea de acasă“) și interesante (făcând astfel ca atenția

---

[15] Noțiunea de „distanțare de rol“ a fost dezvoltată de Erving Goffman, îndeosebi în *Asylums*, Doubleday-Anchor, Garden City, N.Y., 1961. Analiza noastră sugerează că o astfel de distanțare este posibilă *numai* în ceea ce privește realitățile interiorizate în socializarea secundară. Dacă ea este extinsă la realitățile interiorizate în cursul socializării primare, intrăm în domeniul a ceea ce psihiatria americană numește „psihopatie“, care implică o formare deficientă a identității. Un alt aspect important sugerat de analiza noastră privește limitele structurale între care un „model goffmanian“ al interacțiunii sociale poate fi viabil – și anume societățile astfel structurate încât elemente definitorii ale realității obiectivate să fie interiorizate în procesele de socializare secundară. Incidental, acest aspect ar trebui să ne atenționeze să nu echivalăm „modelul“ lui Goffman (care este foarte util pentru analiza unor trăsături importante ale societății industriale moderne) cu un simplu „model dramatic“. La urma urmei, au mai existat și alte drame decât cea a omului implicat în organizarea contemporană a societății și înclinat spre manipularea imaginii, adică spre o „conducere care face impresie“.

copilului să se îndepărteze de obiectivele sale „naturale“ și să se îndrepte spre cele „artificiale“). Astfel de „mașinațiuni“ sunt necesare, deoarece o realitate interiorizată deja există și, permanent, „se interpune în calea“ unor noi interiorizări. Amploarea și caracterul exact al acestor tehnici pedagogice variază în funcție de motivațiile pe care individul le are pentru asimilarea unor noi cunoștințe.

Cu cât aceste tehnici fac mai plauzibilă subiectiv continuitatea dintre elementele originare și cele noi ale cunoașterii, cu atât mai ușor dobândesc un caracter de realitate. O a doua limbă se învață pe temelia realității date de „limba maternă“. Mult timp elementele noului limbaj în curs de învățare sunt retraduse în limba originară a individului. Doar pe această cale noul limbaj poate să înceapă să capete realitate. Pe măsură ce această realitate ajunge să se fixeze, devine posibil, încet, încet, să se renunțe la traducere. Individul devine capabil să „gândească *în*“ noua limbă. Cu toate acestea, rareori se întâmplă ca limba învățată mai târziu în viață să atingă realitatea inevitabilă, autoevidentă, a primei limbi învățate în copilărie. De aici decurge, firește, calitatea afectivă a „limbii materne“. *Mutatis mutandis*, aceleași trăsături de a construi pe baza realității „de acasă“, legătura cu aceasta pe durata învățării și apoi ruperea lentă a acestei legături sunt caracteristice și altor secvențe de învățare din socializarea secundară.

Faptul că procesele de socializare secundară nu presupun un grad înalt de identificare, iar conținuturile acestora nu au calitatea inevitabilității poate fi pragmatic util, deoarece ele permit utilizarea unor secvențe de învățare care sunt controlate rațional și emoțional. Deoarece conținuturile acestui tip de interiorizare au o realitate fragilă și nesigură subiectiv în comparație cu interiorizările din socializarea primară, pentru a produce identificarea și inevitabilitatea necesare trebuie elaborate, în unele cazuri, tehnici speciale. Necesitatea unor asemenea tehnici poate fi implicită, în funcție de procesul de învățare și aplicare a conținuturilor interiorizării, sau poate fi postulată din exterior, conform intereselor personalului care administrează procesul de

socializare respectiv. De exemplu, un individ care dorește să devină un muzician desăvârșit trebuie să se adâncească în subiectul studiului său într-o măsură incomparabil mai mare decât un individ care se pregătește să devină inginer. Educația pentru inginerie se poate înfăptui eficient prin procese formale, foarte raționale și lipsite de emoție. Educația muzicală implică, dimpotrivă, o mult mai mare identificare cu un maestru și o mult mai profundă concentrare în realitatea muzicală. Această distincție provine din deosebirile intrinseci existente între cunoașterea inginerească și cea muzicală, precum și din diferențele dintre mediile sociale în care aceste două corpusuri de cunoștințe sunt aplicate practic. La fel, un revoluționar de profesie are nevoie de un grad incomparabil mai înalt de identificare și de inevitabilitate decât un inginer. În acest caz, însă, necesitatea provine nu din proprietățile intrinseci ale cunoașterii înseși, care poate fi destul de simplă și firavă în acest context, ci din angajarea personală cerută unui revoluționar în funcție de interesele mișcării. Uneori, necesitatea unor asemenea tehnici de intensificare se poate datora atât unor factori intrinseci, cât și unora extrinseci. Un exemplu ar putea fi oferit de socializarea personalului religios.

Tehnicile aplicate în astfel de cazuri sunt destinate să intensifice încărcătura afectivă a procesului de socializare. De obicei, ele implică instituționalizarea unui proces complicat de inițiere, un noviciat, în cursul căruia individul ajunge să se angajeze complet în realitatea care se află în curs de interiorizare. Atunci când procesul necesită transformarea efectivă a realității „de acasă" a individului, el reușește să reproducă cât se poate de fidel caracterul socializării primare, așa cum vom vedea mai jos. Dar, chiar dacă o astfel de transformare lipsește, socializarea secundară accentuează componenta afectivă în măsura în care concentrarea sau angajarea în noua realitate este definită instituțional ca necesară. Relaționarea individului cu personalul care socializează devine în mod corespunzător plină de „semnificație", adică personalul socializator dobândește, *în raport cu* individul

supus socializării, trăsăturile unor alți semnificativi. Individul se angajează apoi în mod total în noua realitate. El „se abandonează" muzicii, revoluției, credinței nu doar parțial, ci cu ceea ce reprezintă subiectiv „întreaga lui ființă". Zelul cu care se sacrifică este consecința ultimă a acestui gen de socializare.

O circumstanță importantă care ar putea impune necesitatea unei astfel de intensificări o oferă competiția dintre persoanele care definesc realitatea în diferite instituții. În cazul pregătirii de revoluționar, problema intrinsecă constă în a socializa individul în cadrul unei contradefiniții a realității – adică împotriva definițiilor date de legitimatorii „oficiali" ai societății. O intensificare va trebui însă să apară și în socializarea muzicianului într-o societate care oferă o competiție strânsă în privința valorilor estetice ale comunității muzicale. De exemplu, se poate presupune că un muzician în formare din America de azi trebuie să se dedice muzicii cu o intensitate emoțională care nu ar fi fost necesară în Viena secolului al XIX-lea, tocmai pentru că în situația actuală există o puternică competiție, care subiectiv poate apărea sub forma unei lumi „materialiste" și cu o „cultură de masă", ca o lume a concurenței dure ca o „cursă de șoareci". La fel, într-o situație pluralistă, educația religioasă impune necesitatea unor tehnici „artificiale" de accentuare a realității, care nu ar fi necesare într-o situație dominată de un monopol religios. Încă și azi este „natural" să devii preot catolic la Roma, într-un mod care nu este valabil în America. Ca urmare, seminariile teologice americane sunt nevoite să facă față unei „realități care alunecă" și, în același timp, să inventeze tehnici pentru a face aceeași realitate să „reziste". Nu este deci surprinzător că ele au recurs la expedientul facil de a-și trimite studenții cei mai promițători la Roma pentru o vreme.

Variații asemănătoare pot apărea însă și într-un context instituțional, în funcție de sarcinile atribuite diferitelor categorii de personal. Astfel, nivelul obligațiilor militare cerut ofițerilor de carieră diferă mult de cel solicitat recruților în termen, fapt clar reflectat în procesul lor

de instruire. La fel, directorii și funcționarii cu rang mai mic dintr-o instituție sau psihanalistul și lucrătorul social au obligații diferite față de realitatea instituțională. Un director trebuie să fie „integru politic" într-un fel care nu i se cere șefului biroului de dactilografie, iar pshihanalistul este supus unei „analize didactice" care îi este doar sugerată lucrătorului social. Prin urmare, în instituții complexe există sisteme foarte diferențiate de socializare secundară, adaptate sensibil la diferitele cerințe ale variatelor categorii de personal instituțional.[16]

Distribuirea instituționalizată a sarcinilor între socializarea primară și cea secundară variază concomitent cu distribuirea socială a cunoașterii. Atâta vreme cât aceasta este relativ simplă, aceeași agenție instituțională poate trece de la socializarea primară la cea secundară și o poate aplica pe cea din urmă într-o măsură considerabilă. În cazuri de mare complexitate, trebuie dezvoltate agenții specializate în socializarea secundară, care să dispună de personal special pregătit în privința sarcinilor educative respective. Dacă un asemenea grad de specializare nu poate fi asigurat, pot apărea o serie de agenții de socializare care își vor combina sarcinile. În acest ultim caz, de exemplu, se poate stabili ca la o anumită vârstă un băiat să fie mutat din cabana mamei sale în tabăra războinicilor, unde va fi instruit pentru a deveni cavalerist. Această necesitate nu atrage după sine implicarea totală a personalului educativ. Cavaleriștii mai vechi îi pot instrui pe cei tineri. Dezvoltarea sistemului educațional modern constituie fără îndoială cea mai bună ilustrare a modului în care socializarea secundară se poate petrece sub auspiciile unor agenții specializate. Declinul poziției familiei în raport cu socializarea secundară este prea bine cunoscut pentru a mai necesita detalierea sa aici.[17]

---

[16] Studiile de sociologie ocupațională, cum sunt cele realizate de Everett Hughes, oferă un material interesant asupra acestui aspect.

[17] Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, Free Press, Chicago, 1949, p. 233.

c. Conservarea și transformarea realității subiective

Întrucât socializarea nu este niciodată completă, iar conținuturile pe care ea le interiorizează amenință continuu realitatea lor subiectivă, pentru a păstra o anumită simetrie între realitatea obiectivă și cea subiectivă orice societate viabilă trebuie să-și elaboreze procedee de păstrare, de menținere, de conservare a realității. Am discutat deja această problemă în legătură cu legitimarea. Ne vom concentra atenția asupra apărării realității subiective, mai degrabă decât a celei obiective, adică a realității așa cum este ea percepută, captată în conștiința individuală, și nu a realității așa cum este ea definită instituțional.

Socializarea primară interiorizează realitatea percepută ca inevitabilă. Această interiorizare poate fi socotită ca reușită dacă sentimentul de inevitabilitate este prezent în cea mai mare parte a timpului, cel puțin în perioada în care individul este activ în lumea vieții cotidiene. Dar, chiar și atunci când lumea vieții cotidiene își păstrează *in actu* realitatea sa compactă și dată ca atare, ea este amenințată de situațiile limită ale experienței umane, care nu pot fi complet cuprinse în activitatea zilnică. Există mereu prezența obsedantă a metamorfozelor, acelea rememorate în prezent și acelea care sunt doar resimțite ca niște posibilități sinistre. Mai există, de asemenea, definiții concurente ale realității, mai direct amenințătoare, care pot fi întâlnite în viața socială. Una este ca un soț credincios familiei să viseze noaptea orgii, despre care nu poate vorbi, și cu totul alta să vezi astfel de vise puse în aplicare de niște libertini din cartier. Visele pot fi ținute în carantină mai ușor în conștiință, ca un fel de „nonsens" de care poți să te debarasezi ușor sau considerându-le simple aberații mentale regretate în tăcere; ele își păstrează caracterul de fantasmă *în raport cu* realitatea vieții cotidiene. O acțiune reală asupra conștiinței se impune cu mai multă tărie. De fapt, poate că această fantasmă trebuie distrusă înainte chiar de a avea de-a face cu ea în imaginație. În orice caz, ea nu poate fi negată așa cum ai putea încerca să negi metamorfozele situațiilor limită.

Caracterul mai „artificial“ al socializării secundare face ca realitatea subiectivă a interiorizărilor sale să devină încă și mai vulnerabilă față de definiții concurențiale ale realității, nu pentru că acestea nu ar fi luate ca valabile sau pentru că ar fi percepute ca mai puțin reale în viața cotidiană, ci pentru că realitatea lor este mai puțin adânc înrădăcinată în conștiință și, prin urmare, mai susceptibilă de a fi înlăturată. De exemplu, atât prohibiția nudismului, care este legată de un sentiment de pudoare și este interiorizată în cursul socializării primare, cât și canoanele îmbrăcării corecte în diferite ocazii sociale, care sunt dobândite ca interiorizări secundare, sunt luate ca atare în viața cotidiană. Atât timp cât ele nu sunt puse la îndoială din punct de vedere social, nici una nu ridică probleme individului. Pentru a se cristaliza ca o amenințare la adresa realității date și a automatismelor sale, provocarea trebuie să fie însă mai puternică în primul caz decât în cel din urmă. O schimbare relativ minoră a definiției realității ar fi suficientă unui individ ca să considere că e acceptabil să meargă la birou fără cravată. Ar fi nevoie de o modificare cu mult mai drastică ca să-l convingi să meargă acolo, în mod firesc, fără nici un fel de haine pe el. Cea dintâi schimbare poate fi mediată social doar printr-o schimbare a serviciului – să zicem, dintr-un campus universitar la țară. Cea din urmă ar avea însă nevoie de o revoluție în mediul individului; ea ar putea fi percepută ca o transformare profundă, probabil după o acerbă rezistență inițială.

Realitatea interiorizărilor secundare este mai puțin amenințată de situațiile limită, deoarece ea nu prezintă de obicei importanță pentru acestea. Tot ce se poate întâmpla este ca o asemenea realitate să fie percepută ca banală tocmai pentru irelevanța sa în situații limită. Se poate spune, de exemplu, că iminența morții amenință profund realitatea autoidentificărilor unui om ca ființă morală sau în calitate de creștin. Într-o situație asemănătoare, autoidentificarea unui individ ca șef adjunct la raionul de galanterie feminină al unui magazin universal nu este atât amenințată, cât banalizată. Dimpotrivă, se poate spune că păstrarea interiorizărilor primare în fața unor situații limită

constituie un test al realității lor subiective. Un astfel de test ar fi destul de irelevant dacă ar fi aplicat celor mai multe socializări secundare. Are sens să mori în calitate de om, dar nu are sens să mori în calitate de șef adjunct al unui raion de galanterie. Oriunde există o așteptare socială ca interiorizările secundare să aibă un asemenea grad de persistență la realitate, atunci când sunt puse în fața unor situații limită, trebuie intensificate și întărite procedurile de socializare necesare, în modul discutat mai înainte. Drept exemplu pot fi citate din nou procesele de socializare secundară religioasă și militară.

Este important în acest punct să facem o distincție între două tipuri de conservare a realității – conservarea de rutină și conservarea de criză. Cea dintâi este destinată să păstreze realitatea interiorizată în viața de zi cu zi, iar cea de a doua numai în situații de criză. Amândouă implică în fond un proces similar, dar anumite deosebiri merită să fie totuși menționate.

Așa cum am văzut, realitatea vieții cotidiene se conservă prin ea însăși intrând în rutină, care constituie esența instituționalizării. Dincolo de aceasta, însă, realitatea vieții cotidiene se reafirmă continuu prin interacțiunea individului cu ceilalți. Realitatea se interiorizează mai întâi printr-un proces social și tot la fel, prin procese sociale, ea se păstrează în conștiință. Acestea din urmă nu diferă prea mult de cele din interiorizările anterioare. Și ele reflectă de asemenea faptul de bază că realitatea subiectivă trebuie să reziste în relația cu o realitate obiectivă care a fost deja definită social.

În procesul social de conservare a realității putem să facem o distincție între alții semnificativi și alții mai puțin importanți.[18] Toți sau cel puțin cei mai mulți dintre ceilalți întâlniți de individ în viața cotidiană

---

[18] În *Character and Social Structure*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1953, Hans H. Gerth și C. Wright Mills propun termenul de „alți intimi" în locul celui de „alți semnificativi" angajați în conservarea realității în viața adultă. Preferăm să nu folosim acest termen, datorită similarității sale cu *Intimsphäre*, care a fost folosit abundent în sociologia germanofonă și care are o conotație foarte diferită.

contribuie la reafirmarea propriei realități subiective. Acest lucru se petrece chiar și în situații „nesemnificative“, cum ar fi călătoria cu un tren local de navetiști. Individul s-ar putea să nu cunoască pe nimeni din tren și s-ar putea să nu intre cu nimeni în vorbă. Și cu toate acestea, mulțimea de navetiști reafirmă structura de bază a vieții sale cotidiene. Prin comportarea lor generală, navetiștii îl scot pe individ din realitatea mahmurelii sale matinale și îi spun, în termeni duri, că lumea e făcută de bărbați serioși care merg la lucru, care au responsabilități și program de lucru la calea ferată New Haven sau la ziarul *New York Times*. Chiar ziarul din mână îi reafirmă limitele cele mai largi ale realității permise individului. Începând cu buletinul meteo și până la reclamele comerciale, ziarul îl asigură că el se află în cea mai reală lume posibilă. În același timp, susține statutul subreal al confuziilor trăite înainte de micul dejun: forma stranie a unor obiecte pretins familare după trezirea dintr-un coșmar, șocul nerecunoașterii propriului obraz în oglinda din baie, bănuiala, care nu va putea fi niciodată rostită cu voce tare, că soția și copiii ar fi niște străini misterioși, veniți de aiurea. Majoritatea indivizilor sensibili la asemenea terori metafizice reușesc să le exorcizeze într-o anumită măsură în timpul ritualurilor lor matinale, astfel că realitatea vieții cotidiene este în cele din urmă restabilită prudent în momentul în care pornesc spre birou. Realitatea devine însă de încredere abia după ce individul nostru pătrunde în comunitatea anonimă a trenului de navetiști și atinge apogeul la sosirea în Gara Centrală. *Ergo sum*, acum individul poate păși liniștit spre birou, vorbindu-și doar în gând, dar pe deplin treaz și sigur pe el.

Ar fi deci o greșeală să presupunem că numai alții semnificativi ajută la conservarea realității subiective. Ceilalți semnificativi ocupă totuși o poziție centrală în economia conservării realității. Ei sunt foarte importanți pentru confirmarea continuă a unui element crucial al realității, numit identitate. Pentru a-și păstra încrederea că este ceea ce el crede că este, individul are nevoie nu numai de confirmarea implicită a identității sale, pe care o oferă chiar și contactele

ocazionale de zi cu zi, ci și de confirmarea explicită și cu încărcătură emoțională pe care alții săi semnificativi i-o acordă. În exemplul dinainte, funcționarul avut în vedere va căuta probabil o astfel de confirmare în familie sau printre persoanele apropiate (vecini, enoriași, prieteni de la club etc.), chiar dacă și colegii de muncă pot îndeplini acest rol. Dacă, pe deasupra, are și o aventură cu secretara lui, identitatea sa este nu numai confirmată, ci și amplificată. Asta înseamnă că individului îi place să i se confirme identitatea. Același proces e caracteristic și confirmării identităților care individului nu-i plac. Până și cunoștințele întâmplătoare pot confirma autoidentificarea sa ca ratat fără speranță, dar soția, copiii și secretara o ratifică cu o finalitate decisivă. În ambele cazuri, procesul care duce de la definirea realității obiective la conservarea realității sale subiective este similar.

Alții semnificativi din viața individului sunt agenții principali ai conservării realității sale subiective. Alții mai puțin semnificativi operează ca un fel de „cor". Soția, copiii și secretara reafirmă solemn în fiecare zi că individul este un om excepțional sau un ratat fără speranță; mătușile, bucătarul și băiatul de la lift susțin și ei acest calificativ într-o măsură sau alta. E posibil, bineînțeles, ca între toți acești oameni să apară anumite dezacorduri. În asemenea cazuri, individul este confruntat cu o problemă de consecvență, pe care de obicei o rezolvă modificându-și fie propria realitate, fie relațiile implicate în conservarea realității. El poate alege fie să-și accepte identitatea ca pe un eșec, fie să-și concedieze secretara, fie să divorțeze de soție. El ar putea recurge și la degradarea unora dintre acești oameni din statutul lor de alți semnificativi, orientându-se spre alții care să-i ofere confirmări semnificative ale realității sale – de pildă, spre psihanalist sau spre vechii prieteni de la club. În organizarea acestor relaționări pentru conservarea realității intervin multe complicații posibile, îndeosebi într-o societate foarte dinamică și diferențiată după roluri.[19]

---

[19] În privința acestui aspect, vezi din nou lucrările lui Goffman, ca și pe cele ale lui David Riesman.

Relația dintre ceilalți semnificativi și „cor" în conservarea realității este o relație dialectică. Altfel spus, acești factori interacționează atât între ei, cât și cu realitatea subiectivă la a cărei confirmare contribuie. O identificare clar negativă din partea unui mediu mai larg poate afecta foarte serios, în cele din urmă, identificarea oferită de alții semnificativi: atunci când până și băiatul de la lift nu i se mai adresează individului cu „domnule", iar soția renunță la identificarea lui ca fiind un om remarcabil. Și invers, ceilalți semnificativi pot influența eventual mediul mai larg – o soție „fidelă" poate constitui o „achiziție de valoare" atunci când individul urmărește să i se recunoască o anumită identitate printre asociații de afaceri. Prin urmare, conservarea realității și confirmarea realității implică totalitatea situațiilor sociale ale individului, deși alții semnificativi ocupă o poziție privilegiată în aceste procese.

Importanța relativă a altor semnificativi și a „corului" poate fi cel mai ușor percepută având în vedere cazurile de neconfirmare a realității subiective. Luată în sine, o acțiune de neconfirmare a realității de către soție are o putere cu mult mai mare decât o acțiune similară a unei cunoștințe ocazionale. Acțiunile acesteia din urmă trebuie să aibă o anumită consistență pentru a căpăta potența celei dintâi. Părerea repetată de cel mai bun prieten, că ziarele nu relatează suficient progresele companiei individului, pot cântări mai mult decât aceeași părere exprimată de frizerul lui. Cu toate acestea, aceeași părere exprimată succesiv de zece cunoștințe ocazionale poate începe să predomine în raport cu opinia contrară a prietenului cel mai bun. Cristalizarea la care se ajunge subiectiv ca rezultat al acestor definiții diferite ale realității va determina deci modul în care individul va reacționa într-o dimineață, la intrarea în compartimentul său, din trenul matinal de navetiști, a unui grup de chinezi încruntați, tăcuți, cu genți diplomat, adică va determina ponderea pe care individul o acordă fenomenului în propria definiție a realității. Luând un alt exemplu, dacă individul este credincios catolic, realitatea credinței

sale nu poate fi amenințată de colegii săi de birou atei. Este foarte posibil însă ca ea să fie amenințată dacă soția este atee sau de altă confesiune. Este prin urmare logic ca într-o societate pluralistă biserica catolică să tolereze în viața economică și politică o mare varietate de asocieri interconfesionale, dar să se opună în continuare căsătoriilor interconfesionale. În general vorbind, în situațiile în care există competiție între diferite agenții de definire a realității pot fi tolerate tot felul de relații între grupuri secundare și competitorii lor – atâta vreme cât în cadrul grupurilor primare există relații ferm stabilite, în care *o anumită* realitate este reafirmată continuu împotriva competitorilor.[20] Modul în care biserica catolică s-a adaptat la situația pluralistă din America constituie un excelent exemplu.

Modalitatea cea mai importantă pentru conservarea realității este conversația. Viața cotidiană a individului poate fi privită ca o activare continuă a aparatului conversațional, care menține, modifică și reconstruiește continuu realitatea sa subiectivă.[21] Prin conversație se înțelege, în principal, faptul că oamenii vorbesc între ei. Această accepție nu neagă bogata paletă a comunicărilor nonverbale care însoțesc vorbirea. Vorbirea păstrează însă o poziție privilegiată în ansamblul aparatului conversațional. Este totuși important să subliniem că în conversație conservarea realității este în cea mai mare parte implicită, nu explicită. În mare parte, conversația nu recurge la multe cuvinte pentru a defini natura lumii. Se poate mai curând spune că ea are loc pe fundalul unei lumi luate ca atare în mod tacit. Astfel, un schimb de cuvinte ca: „Ei bine, e timpul să plec la gară“ și „Bine, dragă, o zi bună la birou!“ implică o întreagă lume, *în cadrul căreia*

---

[20] Noțiunile de „grup primar“ și de „grup secundar“ sunt preluate de la Cooley. În acest punct, respectăm sensul curent din sociologia americană.

[21] Asupra noțiunii de „aparat conversațional“, vezi Peter L. Berger și Hansfried Kellner, „Marriage and the Construction of Reality“, în *Diogenes*, vol. 46 (1964), p. 1. Friedrich Tenbruck *(op. cit.)* discută detaliat funcția îndeplinită de rețelele de comunicație în conservarea realităților obișnuite.

aceste propoziții simple au un înțeles adânc. În virtutea acestei implicații, expresiile de mai sus confirmă realitatea subiectivă a acestei lumi.

Dacă se acceptă acest lucru, se poate vedea ușor că o mare parte din conversațiile zilnice, dacă nu chiar toate, contribuie la conservarea realității subiective. Masivitatea lor este realizată, într-adevăr, prin acumularea și corelarea logică a unor conversații ușoare – conversații care *își pot permite să fie ușoare* tocmai pentru că se referă la deprinderile lumii date. Pierderea acestei ușurințe semnalează o ruptură în rutina cotidiană și, cel puțin potențial, o amenințare pentru realitatea considerată dată. Astfel, ne putem imagina efectul asupra conversației a unui schimb de replici ca: „Ei bine, e timpul să plec la gară“, „Bine, dragă, dar nu uita să iei cu tine pistolul“.

Aparatul conversațional conservă tot timpul realitatea, dar în același timp o și modifică continuu. Sunt eliminate și adăugate segmente, care slăbesc astfel unele sectoare ale realității date și întăresc altele. În acest fel, realitatea subiectivă a ceva despre care nu se vorbește niciodată ajunge să se șubrezească. Una este să te angajezi într-un act sexual brutal și penibil și alta este să discuți despre acesta, înainte sau după. Și invers, conversația conturează clar elemente care înainte erau percepute într-un mod neclar și la repezeală. Poți avea dubii cu privire la religia cuiva; aceste îndoieli devin reale într-un mod cu totul diferit atunci când discuți despre ele. Te „lămurești prin vorbe“ asupra acestor dubii, care sunt obiectivate ca realitate în propria conștiință. În general, aparatul conversațional conservă realitatea prin „punerea în discuție“ a diferitelor elemente ale experienței și prin atribuirea unui loc precis acestora în lumea reală.

Această capacitate a conversației de a genera realitate este deja dată prin existența obiectivizării lingvistice. Am văzut mai înainte cum limbajul obiectivizează lumea, transformând *panta rhei*-ul experienței într-o ordine bine închegată. În stabilirea acestei ordini, limbajul *realizează* o lume, în dublul sens al cuvântului, de percepere și de producere. Conversația este tocmai actualizarea acestei virtualități a

limbajului în situațiile față în față ale existenței individuale. În conversație, obiectivizările limbajului devin obiecte ale conștiinței individuale. Prin asta, utilizarea unui același limbaj pentru obiectivizarea experienței biografice în curs de desfășurare constituie un act fundamental de conservare a realității. În sensul cel mai larg, toți cei care folosesc același limbaj sunt „alți păstrători ai realității". Semnificația acestui lucru poate fi și mai mult diferențiată în funcție de ceea ce se înțelege prin „limbă comună" – de la limbajele idiosincratice de grup ale societăților primitive la dialectele regionale sau de clasă ale unei comunități naționale care se autodefinește prin limbaj. Pentru individul care se întoarce spre puținii indivizi care îi înțeleg aluziile la propriul grup există „reveniri la realitate" corespunzătoare, la acel segment unde accentul limbii sale este potrivit sau la o colectivitate mai mare care s-a autoidentificat cu o anumită tradiție lingvistică – să zicem, revenirea în Statele Unite, în cartierul Brooklyn, printre foștii colegi de școală.

Pentru a conserva eficient realitatea subiectivă, aparatul conversațional trebuie să aibă continuitate și coerență. Ruperea continuității sau a coerenței introduce *ipso facto* o amenințare pentru realitatea subiectivă respectivă. Am discutat deja expedientele la care poate apela individul pentru a înfrunta pericolul incoerenței. Sunt, de asemenea, disponibile și diferite tehnici pentru a înfrunta amenințarea cu discontinuitatea. Ca exemplu, am putea menționa recursul la corespondență pentru a continua o conversație semnificativă în pofida distanței.[22] Conversații diferite pot fi comparate între ele în funcție de densitatea de realitate pe care o produc sau o conservă. În linii mari, o frecvență mare a conversațiilor crește capacitatea lor de a genera realitate, dar o frecvență mică poate fi compensată prin intensitatea conversației. E posibil să-ți vezi iubitul doar o dată pe lună, dar conversația angajată atunci are o intensitate care compensează raritatea ei. Unele conversații pot fi, de asemenea, definite explicit și legitimate

[22] În privința corespondenței, vezi Georg Simmel, *Soziologie*, p. 287.

ca având un statut privilegiat – cum ar fi discuțiile cu duhovnicul, cu psihanalistul sau cu o altă „autoritate“ asemănătoare. În astfel de cazuri, „autoritatea“ se bazează pe statutul cognitiv și normativ superior care i se atribuie acestor conversații.

Prin urmare, realitatea subiectivă este întotdeauna dependentă de structurile specifice de verosimilitate, adică de temelia socială proprie și de procesele sociale necesare pentru conservarea ei. Îți poți păstra propria autoidentificare ca om remarcabil numai într-un mediu care poate confirma această identitate. Poți să-ți păstrezi credința catolică numai dacă păstrezi o legătură semnificativă cu comunitatea catolică, întreruperea unei conversații semnificative cu mediatorii din aceleași structuri de verosimilitate amenințând realitățile subiective respective. Așa cum ilustrează și exemplul de mai sus privind corespondența, individul poate recurge la diferite tehnici de conservare a realității chiar și în lipsa unei conversații reale, dar capacitatea acestor tehnici de a genera realitate este cu mult mai scăzută decât discuțiile față în față pe care încearcă să le imite. Cu cât aceste tehnici sunt mai izolate de confirmările față în față, cu atât mai puțin vor conserva ideea de realitate. Individul care a trăit mai multă vreme printre oameni cu o credință diferită de a sa și a fost izolat de comunitatea care împărtășește credința lui continuă să se considere, să spunem, catolic. Prin rugăciune, practici religioase și alte tehnici, fosta lui realitate catolică poate continua să fie relevantă din punct de vedere subiectiv pentru el. În orice caz, aceste tehnici îl pot susține în continua sa autoidentificare în calitate de catolic. Ele pot însă deveni, subiectiv, goale de realitate „vie“, dacă nu sunt „revitalizate“ prin contacte sociale cu alți catolici. De fapt, un individ își amintește de obicei realitățile din trecut. Calea de a „reîmprospăta“ aceste amintiri constă însă în a conversa cu cei care împărtășesc relevanța lor.[23]

[23] În acest context, este relevantă noțiunea de „grup de referință“. Vezi analiza lui Merton a acestui aspect, în *Social Theory and Social Structure*.

Structura de verosimilitate constituie de asemenea baza socială pentru suspendarea foarte precisă a îndoielii, fără de care definiția realității respective nu poate fi păstrată în conștiință. În acest caz, au fost interiorizate și sunt în permanență reafirmate sancțiuni sociale specifice împotriva acelor dubii care subminează realitatea. Una dintre aceste sancțiuni este ridiculizarea. Atâta vreme cât rămâne în cadrul structurii de verosimilitate, individul se simte ridicol ori de câte ori se ivesc îndoieli subiective asupra realității respective. El știe că ceilalți ar zâmbi dacă le-ar exprima cu voce tare. El poate zâmbi în tăcere, în sinea lui, poate da din umeri mental – continuând să trăiască în lumea astfel sancționată. Evident, acest procedeu de autoterapie va fi cu mult mai dificil de aplicat dacă structura de verosimilitate nu mai este disponibilă ca matricea sa socială. Zâmbetul va deveni atunci crispat și, în cele din urmă, va fi probabil înlocuit cu o încruntare meditativă.

În situații de criză, procedeele sunt în esență similare cu cele de conservare a rutinei, în afară de faptul că, în astfel de cazuri, confirmarea realității trebuie să fie explicită și intensă. Deseori se apelează la tehnici de ritual. În timp ce individul confruntat cu o stare de criză poate improviza procedee proprii de conservare a realității, societatea însăși stabilește procedee specifice pentru situațiile recunoscute ca prezentând riscul de erodare a realității. Printre aceste situații predefinite se numără unele situații limită, dintre care moartea este cea mai importantă. Crize ale realității pot însă apărea într-un număr considerabil mai mare de cazuri decât cele impuse de situațiile limită. Acestea pot fi atât colective, cât și individuale, în funcție de caracterul provocării aduse la adresa realității definite social. De exemplu, ritualurile colective de păstrare a realității pot fi instituționalizate pentru vremuri cu catastrofe naturale, iar cele individuale pentru perioade de necazuri personale. Sau, ca să luăm un alt exemplu, pot fi elaborate procedee specifice de conservare a realității pentru a ține sub control străinii și posibilele amenințări pe care ei le-ar prezenta pentru

realitatea „oficială“ locală. E posibil ca individul să fie supus, după contactul cu un străin, unui ritual purificator complicat. Purificarea este interiorizată ca o negare subiectivă a realității alternative reprezentate de străin. Tabuurile, exorcismele și blestemele împotriva străinilor, ereticilor sau nebunilor servesc, de asemenea, la „igienizarea mentală“ a individului. Violența acestor procedee de apărare va fi direct proporțională cu seriozitatea cu care este privită amenințarea. Când contactele cu realitatea alternativă și cu reprezentanții săi devine frecventă, procedeele defensive își pot pierde caracterul de criză și pot deveni obișnuite. Ori de câte ori întâlnește un străin, de pildă, individul trebuie să scuipe de trei ori, uitând apoi cu totul întâmplarea.

Tot ce s-a spus până aici despre socializare implică posibilitatea ca realitatea subiectivă să poată fi transformată. A te afla în societate implică deja un proces continuu de modificare a realității subiective. A vorbi despre transformare implică, așadar, o discuție asupra diferitelor grade de modificare. Ne vom concentra asupra cazului limită, în care transformarea este aproape totală, adică individul „schimbă lumile“. După ce procesele implicate în acest caz limită vor fi clarificate, cele din cazurile mai puțin extreme vor deveni mai ușor de înțeles.

De regulă, transformarea este percepută subiectiv ca fiind totală. Aceasta este, desigur, mai degrabă o percepere eronată. Deoarece realitatea subiectivă nu este niciodată complet socializată, ea nu poate fi total transformată prin procese sociale. În orice caz, individul transformat va avea același corp și va trăi în același univers fizic. Cu toate acestea, există cazuri de transformare care au aparența de a fi totale când sunt comparate cu altele care presupun modificări mai mici. Asemenea transformări vor fi numite *alternări*.[24]

Alternarea necesită existența unor procese de resocializare. Aceste procese sunt asemănătoare cu socializarea primară, deoarece ele

[24] Peter L. Berger, *Invitation to Sociology*, Doubleday-Anchor, Garden City, N.Y., 1963, p. 54.

trebuie să restabilească în mod radical factorii importanți ai realității și, ca urmare, trebuie să reproducă în foarte mare măsură identificarea puternic afectivă cu personalul socializator specifică etapei copilăriei. Aceste procese diferă de socializarea primară deoarece nu pornesc *ex nihilo* și, ca rezultat, trebuie să înfrunte o problemă de demontare, de dezintegrare a structurii nomice anterioare a realității subiective. Cum e posibil acest lucru?

O „rețetă“ reușită de alternare trebuie să includă condiții atât sociale, cât și conceptuale, cele sociale servind ca o matrice pentru cele conceptuale. Condiția socială cea mai importantă este disponibilitatea unei structuri de verosimilitate eficiente, adică existența unei baze sociale care să servească drept „laborator“ al transformării. Această structură de verosimilitate va fi mediată către individ cu ajutorul unor celorlalți semnificativi, cu care el trebuie să stabilească o identificare puternic afectivă. Nici o transformare radicală a realității subiective (inclusiv a identității) nu este posibilă fără o astfel de identificare, care va repeta în mod inevitabil experiențele copilăriei de dependență emoțională față de ceilalți semnificativi.[25] Acești ceilalți semnificativi sunt ghizi în noua realitate. Ei reprezintă structura de verosimilitate în rolurile pe care le îndeplinesc *față de* individ (roluri care sunt de obicei definite explicit prin prisma funcției lor de resocializare) și intermediază relația între noua lume și individ. Lumea individului își găsește acum un punct de susținere cognitiv și efectiv în structura respectivă de verosimilitate. Din punct de vedere social, asta înseamnă concentrarea intensă a tuturor interacțiunilor semnificative din cadrul grupului care întruchipează structura de verosimilitate, îndeosebi asupra personalului însărcinat cu resocializarea.

---

[25] Conceptul psihanalitic de „transfer“ se referă tocmai la acest fenomen. Ceea ce nu înțelege însă psihanalistul care îl folosește este faptul că fenomenul poate fi întâlnit în *orice* proces de resocializare, în identificarea individului cu ceilalți semnificativi care răspund de acesta, astfel încât din el nu se poate trage nici o concluzie în privința valabilității cognitive a „intuițiilor“ care apar într-o situație psihanalitică.

Prototipul istoric al alternării este convertirea religioasă. Considerațiile de mai sus pot fi aplicate acesteia spunând că *extra ecclesiam nulla salus*. Prin *salus* înțelegem aici (cu scuzele de rigoare față de teologii care aveau altceva în minte când au introdus sintagma) realizarea empirică a convertirii. Convertirea poate fi efectiv menținută ca plauzibilă numai în cadrul unei comunități religioase, acea *ecclesia*. Asta nu înseamnă că o convertire nu poate antedata afilierea la comunitate – Saul din Tars a căutat comunitatea creștină abia *după* „experiența sa de la Damasc". Dar nu acest fapt este important. A trăi experiența convertirii nu înseamnă mare lucru. Important este să fii capabil să iei lucrul în serios și după aceea, păstrând sensul verosimilității. Tocmai *aici* intervine comunitatea religioasă. Ea oferă structura de verosimilitate indispensabilă noii realități. Cu alte cuvinte, Saul ar fi putut *deveni* Pavel în singurătatea extazului religios, dar el ar fi putut *rămâne* Pavel numai în contextul unei comunități creștine care l-ar fi recunoscut ca atare și ar fi confirmat „noua ființă" în care el și-a plasat această identitate. Această relație dintre convertire și comunitate nu este un fenomen exclusiv creștin (în ciuda trăsăturilor istorice specifice ale acestei *ecclesia* creștine). Nu poți rămâne musulman în afara *'umma*-ului islamic, budist în afara unei congregații de călugări *sangha* și probabil nici hindus undeva în afara Indiei. Religia are nevoie de o comunitate religioasă, iar a trăi într-o lume religioasă presupune afilierea la această comunitate.[26] Structurile de verosimilitate ale convertirii religioase au fost imitate de instituții laice de alternare. Cele mai bune exemple pot fi găsite în domeniile îndoctrinării politice și psihoterapiei.[27]

---

[26] La asta s-a referit Durkheim în analiza sa asupra caracterului inevitabil social al religiei. Nu vom folosi totuși termenul său de „biserică" în loc de „comunitate morală" a religiei, deoarece el este potrivit numai pentru un caz istoric particular în instituționalizarea religiei.

[27] Studiile asupra tehnicilor comuniste chineze de „spălare a creierului" sunt foarte ilustrative în privința tiparelor de bază ale alternării. Vezi, de exemplu, Edward Hunter, *Brainwashing in Red China*, Vanguard Press, New York, 1951.

Structura de verosimilitate trebuie să devină o lume a individului, înlăturând toate celelalte lumi, îndeosebi lumea în care individul „locuia“ înainte de opțiunea sa alternativă. Aceasta cere separarea individului de „locuitorii“ celorlalte lumi, îndeosebi de „conlocuitorii“ săi din lumea pe care a părăsit-o. La modul ideal, aceasta ar trebui să fie o separare fizică. Dacă nu este posibilă, din variate motive, separarea este stabilită prin definiție, adică printr-o definire a acestor alți care îi neagă (îi nihilează) pe primii. Individul aflat într-un proces alternativ se desprinde de lumea sa anterioară și de structura de verosimilitate care a susținut-o, chiar corporal, dacă se poate, sau cel puțin mental. În orice caz, el nu mai este „înghesuit laolaltă cu necredincioșii“ și în acest mod este protejat în fața influenței potențial distrugătoare a realității pe care aceștia o pot exercita asupra lui. O astfel de separare este foarte importantă în fazele timpurii ale alternării (faza „noviciatului“). De îndată ce noua realitate s-a coagulat, relațiile circumspecte cu cei din afară pot fi reînnodate, deși acei *outsideri* care au fost biografic semnificativi pentru el rămân încă periculoși. Mai sunt și cei care vor spune: „Hai, Saul, nu te amesteca cu ăștia!“ și s-ar putea să existe momente când vechea realitate pe care aceștia o invocă îmbracă forma tentației.

Prin urmare, alternarea implică o reorganizare a aparatului conversațional. Participanții la conversații semnificative se schimbă. Iar în conversația cu noii alți semnificativi realitatea subiectivă este alta. Ea este conservată prin discuții continue cu ei sau în sânul comunității pe care aceștia o reprezintă. Mai simplu spus, asta înseamnă că acum individul trebuie să fie foarte grijuliu cu cine anume vorbește. Oamenii și ideile care nu concordă cu noile definiții ale realității sunt sistematic ocolite.[28] Deoarece acest lucru rareori poate fi înfăptuit cu deplin

---

În *Asylums*, Goffman detaliază analiza, evidențiind paralelismul dintre procedura respectivă și psihoterapia de grup practicată în America.

[28] Și în acest caz, vezi lucrările lui Festinger asupra evitării definițiilor discrepante ale realității.

succes, chiar și numai din cauza amintirilor despre realitatea anterioară, noua structură de verosimilitate va oferi de obicei variate procedee terapeutice împotriva unor tendințe de „recădere în păcat". Aceste procedee urmează modelul general al terapiei, cum am văzut mai sus.

Cea mai importantă cerință conceptuală pentru alternare este disponibilitatea unui aparat legitimator pentru întreaga succesiune a transformărilor. Ceea ce trebuie legitimat nu este numai noua realitate, ci și etapele în care ea este însușită și conservată, precum și abandonarea și repudierea tuturor realităților alternative. Funcția de negare a aparatului conceptual este foarte importantă, din cauza aspectelor legate de demontarea vechii realități, care trebuie soluționate. Vechea realitate, precum și colectivitățile și ceilalți semnificativi care mai înainte o mediaseră pentru individ trebuie să fie reinterpretate *în cadrul* aparatului legitimator al noii realități. Această reinterpretare produce o ruptură în biografia subiectivă a individului, de exemplu între „î.Hr." și „d.Hr.", „înainte de Damasc" și „după Damasc". Orice este anterior situației alternative este acum perceput ca ducând spre aceasta (ca un *Vechi Testament*, de exemplu, sau ca o *praeparatio evangelii*), iar orice urmează, ca decurgând din această nouă realitate. Asta determină o reinterpretare a *întregii* biografii anterioare, după formula „Atunci *credeam că*... acum *știu că*", și deseori include proiectarea spre trecut a schemelor interpretative curente (formula pentru aceasta fiind: „Știam de pe atunci, deși oarecum neclar...") și motive care nu au fost subiectiv prezente în trecut, dar care acum sunt necesare pentru reinterpretarea a ceea ce s-a petrecut atunci (formula fiind: „Am făcut *de fapt* asta pentru că..."). Biografia dinainte de opțiunea de alternare este de regulă negată *in toto* prin includerea sa într-o categorie negativă, care ocupă o poziție strategică în noul aparat legitimator: „Pe când încă trăiam în păcat", „Când încă aveam o conștiință burgheză", „Când viața mea era încă supusă unor necesități nevrotice inconștiente". Ruptura biografică este, prin urmare, identificată cu o separare cognitivă a întunericului de lumină.

Pe lângă această reinterpretare *in toto* trebuie să mai existe și reinterpretări particulare ale unor evenimente și persoane care au avut semnificație în trecut. Individul supus alternării s-ar afla desigur în situația cea mai bună dacă le-ar putea uita cu desăvârșire, măcar pe unele dintre ele. A uita complet este însă o treabă foarte grea. Se impune atunci o reinterpretare radicală a înțelesului acestor evenimente trecute și a persoanelor întâlnite în biografia individului. Întrucât este relativ mai ușor să inventezi lucruri care niciodată nu s-au întâmplat decât să le uiți pe cele care au avut într-adevăr loc, individul poate fabrica și insera evenimente oriunde ele sunt necesare pentru a armoniza trecutul rememorat cu cel reinterpretat. Întrucât noua, și nu vechea realitate îi apare acum ca dominant plauzibilă, el poate fi perfect „sincer“ când aplică acest procedeu – la nivel subiectiv, el nu minte în ceea ce privește trecutul, ci doar îl aduce pe aceeași linie cu *adevărul*, care cuprinde acum, în mod necesar, atât prezentul, cât și trecutul. Întâmplător, acest aspect este foarte important dacă vrem să înțelegem corect cauzele care stau la baza falsificărilor și măsluirilor istoric recurente ale unor documente religioase. Și persoanele, mai ales cele semnificative, sunt „reinterpretate“ în acest mod. Acestea devin actori fără voie într-o dramă al cărui înțeles le rămâne în mod necesar obscur, astfel încât, deloc surprinzător, ei resping de obicei o asemenea însărcinare. Asta este cauza pentru care profeții nu au, de regulă, mare succes în țara lor și tocmai în acest context putem să înțelegem afirmația lui Iisus că adepții lui trebuie să se lepede de tații și mamele lor.

Nu va fi greu să propunem o „rețetă“ specifică de alternare spre orice realitate imaginabilă, oricât ar fi aceasta de neverosimilă din punctul de vedere al cuiva din afară. Este posibil să prescriem procedee specifice pentru, să spunem, a-i convinge pe indivizi că pot comunica cu ființe din spațiul extraterestru cu condiția ca ei să respecte un post permanent numai cu pește crud. Dacă dorește, îi putem da cititorului mână liberă să pună la punct detaliile regulilor unei astfel

de secte de ihtiologi. Această „prescripție" va necesita construirea unei structuri ihtiologice de verosimilitate, bine separată de lumea exterioară și dotată cu personalul socializator și terapeutic necesar; elaborarea unui corpus de cunoștințe ihtiologice, suficient de sofisticat pentru a putea explica de ce legătura, evidentă de la sine, dintre peștele crud și telepatia galactică nu a fost descoperită până în acel moment; precum și legitimările și nihilările necesare pentru a face de înțeles trecerea individului spre acest mare adevăr. Dacă aceste procedee sunt aplicate cu grijă, de îndată ce individul a fost atras sau răpit și sechestrat în institutul ihtiologic de spălare a creierului, succesul poate fi cu mare probabilitate garantat.

Desigur că, în practică, între resocializarea pe care tocmai am discutat-o și socializarea secundară care se realizează pe baza interiorizărilor primare, apar multe tipuri intermediare. În acest cadru, apar transformări parțiale ale realității subiective sau ale unor zone anume ale sale. Astfel de transformări parțiale sunt obișnuite în societatea contemporană, în contextul marii mobilități sociale și al recalificării profesionale a indivizilor.[29] În acest caz, transformarea realității subiective poate căpăta proporții considerabile, ca în cazul în care individul devine membru al clasei superioare sau un medic recunoscut și pe măsură ce interiorizează atributele proprii noii realități. Aceste transformări nu devin de regulă resocializări propriu-zise. Ele sunt clădite pe baza unor interiorizări primare și, în general, evită discontinuitățile abrupte în biografia subiectivă a individului. Drept rezultat, ele se confruntă cu dificultăți în menținerea consecvenței între elementele anterioare și cele ulterioare ale realității subiective. Această dificultate, care lipsește în această formă din resocializare și care fracturează biografia subiectivă și reinterpretează trecutul în loc să-l coreleze cu prezentul, devine cu atât mai serioasă cu cât socializarea secundară se apropie

[29] Thomas Luckmann și Peter L. Berger, „Social Mobility and Personal Identity", în *European Journal of Sociology*, vol. V (1964), p. 331.

mai mult de resocializare, fără să se confunde în fapt cu ea. Resocializarea este un fel de tăiere a nodului gordian al problemei consecvenței – renunțarea la consecvență și reconstruirea realității *de novo*.

Procedeele de păstrare a consecvenței implică de asemenea cârpeala cu elemente ale trecutului, nu o reparație capitală – o abordare dictată de faptul că în astfel de cazuri există de obicei o asociere continuă cu persoane și grupuri care mai înainte erau semnificative. Acestea continuă să se afle în anturaj, sunt gata să protesteze împotriva unor reinterpretări prea fanteziste și trebuie ele însele convinse că astfel de transformări, cum sunt cele care au tocmai avut loc, sunt plauzibile. De exemplu, în cazul transformărilor care apar în paralel cu mobilitatea socială, există scheme interpretative date, care explică tuturor celor interesați ceea ce li s-a întâmplat deja, *fără* a impune metamorfoza completă a individului respectiv. Astfel, părinții unui asemenea individ „mobil în sus“ (un *yuppie*) vor accepta anumite schimbări în purtarea și atitudinile acestuia ca fiind necesare, posibile și chiar dezirabile, un „acompaniament“ al noului său statut în viață. „Se înțelege, vor conceda ei, Irving a fost nevoit să nu mai insiste asupra faptului că este evreu acum, când a ajuns un doctor de succes în cartier“; „desigur“, se îmbracă și vorbește altfel acum; „desigur“, acum votează cu Partidul Republican; „este de înțeles“ că s-a căsătorit cu o absolventă de la Colegiul Vassar – și probabil tot o chestiune banală este și faptul că acum îi vizitează foarte rar pe părinți. Astfel de scheme interpretative, care pot fi găsite de-a gata într-o societate cu mare „mobilitate în sus“ și sunt deja interiorizate de individ, înainte să fie el însuși mobil în fapt, garantează continuitatea biografică și inconsecvențele mărunte pe măsură ce acestea apar.[30]

Procedee similare apar în situații în care transformările sunt cu totul radicale, dar sunt definite ca temporare – de exemplu, în cadrul

[30] Noțiunile de „altă direcție“ a lui Riesman și de „socializare anticipatorie“ a lui Merton sunt relevante pentru acest aspect.

pregătirii militare ca recrut sau pe durata unei scurte spitalizări.[31] În acest caz, deosebirea de resocializarea deplină este ușor de observat comparând situațiile de mai sus cu ceea ce se întâmplă în pregătirea unui militar de carieră sau în socializarea unor bolnavi cronici. În primele cazuri, consecvența cu realitatea și identitatea anterioară (existența ca cetățean civil sau ca persoană sănătoasă) este deja stabilită prin presupunerea că indivizii respectivi vor reveni în cele din urmă la aceste situații sociale.

În general vorbind, se poate spune că procedeele implicate au caracteristici opuse. În resocializare, trecutul este reinterpretat în așa fel încât să se conformeze cu realitatea prezentă, cu tendința de a arunca spre trecut diferite elemente care au fost atunci subiectiv inaccesibile. În socializarea secundară, prezentul este interpretat în așa fel încât să rămână într-o relaționare continuă cu trecutul, cu tendința de a minimaliza acele transformări care au avut deja loc. Altfel spus, pentru resocializare baza realității este prezentul, pe când pentru socializarea secundară, trecutul.

[31] Vezi eseurile asupra sociologiei medicale ale lui Eliot Freidson, Theodor J. Litman și Julius A. Roth, în Arnold Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes.*

2. Interiorizare și structură socială

Socializarea are întotdeauna loc în contextul unei structuri sociale specifice. Nu numai conținutul său, dar și măsura „succesului" său presupun anumite condiții socio-structurale și au consecințe socio-structurale. Altfel spus, analiza micro-sociologică sau socio-psihologică a fenomenelor de interiorizare trebuie să aibă întotdeauna la bază înțelegerea macro-sociologică a aspectelor lor structurale.[32]

La nivelul analizei teoretice desfășurate aici, nu vom putea intra în detaliile unei discuții despre variatele relaționări empirice dintre conținutul socializării și configurațiile socio-structurale.[33] Am putea totuși formula câteva observații generale asupra aspectelor socio-structurale ale „succesului" socializării. Prin „socializare cu succes" sau „reușită" înțelegem stabilirea unui grad mare de simetrie între realitatea obiectivă și cea subiectivă (și, bineînțeles, cu identitatea). Și, reciproc, „socializarea nereușită" trebuie înțeleasă prin prisma existenței unei asimetrii între realitatea obiectivă și cea subiectivă. Așa cum am văzut, o socializare reușită pe deplin este antropologic imposibilă. Iar o socializare complet nereușită este foarte rară, fiind limitată

---

[32] Raționamentul nostru implică necesitatea unui fundal macrosociologic pentru analizele asupra interiorizării, adică a înțelegerii *structurii sociale* în cadrul căreia are loc interiorizarea. Psihologia socială americană modernă este debilitată de faptul că un astfel de cadru lipsește în mare măsură.

[33] Gerth și Mills, *op. cit.* De asemenea, Tenbruck, *op. cit.*, care – în tipizarea pe care o face societăților primitive, tradiționale și moderne – atribuie un loc preeminent bazelor structurale ale personalității.

doar la cazurile individuale în care nici măcar socializarea minimală nu reușește, din cauza vreunei patologii organice extreme. Analiza noastră trebuie să se mărginească așadar numai la momentele progresive ale unui continuum, ai cărui poli sunt empiric de neatins. O asemenea analiză este totuși utilă, deoarece permite unele concluzii generale despre condițiile și consecințele unei socializări reușite.

Un succes maxim al socializării este probabil să apară în societățile cu o foarte slabă diviziune a muncii și cu o minimă distribuire a cunoașterii. În aceste condiții, socializarea produce identități care sunt predefinite social și foarte bine specializate. Deoarece fiecare individ este confruntat pe timpul vieții cu același program instituțional, întreaga putere a ordinii instituționale se exercită, mai mult sau mai puțin egal, asupra fiecărui individ, producând în cele din urmă o masă de realitate obiectivă care trebuie interiorizată. Ca atare, identitatea este foarte profilată, în sensul că reprezintă pe deplin realitatea obiectivă în cadrul căreia este localizată. Mai simplu spus, oricine *este* ceea ce se presupune că este. Într-o asemenea societate, identitățile sunt ușor de recunoscut, obiectiv și subiectiv. Nobilul *este* nobil și țăranul *este* țăran, atât în ochii celorlalți, cât și în ochii săi. Nu există, așadar, nici o *problemă* de identitate. O întrebare ca: „Cine sunt eu?" este improbabil să se ridice în conștiința cuiva, deoarece răspunsul predefinit social este foarte real subiectiv și este confirmat în mod consecvent în orice interacțiune socială. Asta nu înseamnă nicidecum că individul este mulțumit cu propria identitate. Poate că niciodată individului nu i-a plăcut să fie țăran, de pildă. A fi țăran atrage după sine tot felul de probleme, subiectiv reale, urgente și prea puțin aducătoare de fericire. Dar măcar asta *nu* atrage după sine și o problemă a identității. Individul a fost un țăran sărac, poate chiar unul răzvrătit. Dar *era* țăran. Persoanele formate în asemenea condiții nu par dispuse să se perceapă pe ele însele prin prisma unor „profunzimi ascunse", în sens psihologic. Sinele „de suprafață" diferă de cel „de adâncime" doar în funcție de extinderea realității subiective,

prezente în conștiință la un moment dat, nu printr-o diferențiere permanentă între „straturile“ sinelui. De exemplu, țăranul se percepe pe sine într-un rol anume bătându-și nevasta și în alt rol ploconindu-se în fața nobilului pe moșia căruia trăiește. În fiecare caz, celălalt rol, cel neasumat pe moment, este „sub suprafață“, adică nu se bucură de atenție în conștiința țăranului. Dar nici unul dintre aceste roluri nu este fixat ca un sine „mai profund“ sau „mai real“. Cu alte cuvinte, individul dintr-o astfel de societate nu numai că este ceea ce se presupune despre el că este, dar este așa într-un mod unificat, „nestratificat“.[34]

În astfel de condiții, socializarea nereușită apare doar ca rezultat al unor accidente biografice, fie ele biologice sau sociale. De exemplu, socializarea primară a copilului poate fi împiedicată de un handicap fizic care este stigmatizat social sau din cauza unui stigmat atribuit pe baza unor definiții sociale.[35] Copilul handicapat sau orfan constituie prototipuri ale unor astfel de cazuri. Există de asemenea posibilitatea ca socializarea să fie împiedicată de deficiențe biologice, ca în cazul unei boli mentale grave. Toate aceste cazuri desemnează niște indivizi ghinioniști. Ele nu oferă teren prielnic pentru instituționalizarea unor contraidentități sau a unor contrarealități. Acest fapt oferă, evident, măsura nenorocului prezent în asemenea biografii. Într-o societate de acest fel, individul handicapat sau orfan nu are virtual nici o apărare subiectivă împotriva identității stigmatizante care i-a fost atribuită. El *este* ceea ce se spune despre el că este, atât față de el însuși, cât și față de ceilalții săi semnificativi, dar și pentru comunitatea lui ca întreg. El poate reacționa, desigur, la această soartă cu

---

[34] Implicația importantă pe care o aduce acest lucru constă în faptul că majoritatea modelelor psihologice, inclusiv cele din psihologia științifică contemporană, au o aplicabilitate socio-istorică limitată. O altă implicație este că o psihologie sociologică ar trebui să fie în același timp și o *psihologie istorică*.

[35] Erving Goffmann, *Stigma*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1963. De asemenea, A. Kardiner și L. Ovesey, *The Mark of Oppression*, Norton, New York, 1951.

resentimente sau mânie, dar procedând astfel devine indezirabil printre ai săi. Resentimentele și mânia sa pot servi chiar pentru ratificarea definitivă a identității sale definite social ca ființă de categorie inferioară, pentru că semenii lui sunt, prin definiție, mai buni și sunt deasupra unor asemenea emoții brutale. El este încarcerat în realitatea obiectivă a societății lui, deși această realitate este pentru el prezentă subiectiv într-un mod străin și trunchiat. Un astfel de individ va fi socializat doar în mică măsură, adică va apărea un grad mare de asimetrie între realitatea definită social în care este prins *de facto*, ca într-o lume cu totul străină, și propria realitate subiectivă, care reflectă într-o mică măsură această lume. Această asimetrie nu va avea, totuși, consecințe structurale cumulative, deoarece îi lipsește baza socială pe care să se cristalizeze într-o contralume, cu mănunchiul ei de contraidentități instituționalizate. Individul socializat nesatisfăcător este predefinit social ca un tip profilat, ca un handicapat, un orfan, un idiot etc. Prin urmare, orice autoidentificare contrară care s-ar putea ivi ocazional în propria conștiință este lipsită de structura de verosimilitate care ar putea-o transforma în ceva mai mult decât o fantezie efemeră.

Contradefinițiile incipiente ale realității și identității sunt prezente de îndată ce astfel de indivizi formează grupuri stabile și durabile social. Aceasta declanșează un proces de schimbare care va introduce o distribuire mai complexă a cunoașterii. În grupul marginal de socializați nesatisfăcător poate începe obiectivarea unei contrarealități. Din acest moment grupul va iniția propriile procese de socializare. De exemplu, într-o societate pot fi stigmatizați leproșii și copiii lor. O astfel de stigmatizare se poate limita doar la cei care sunt atinși fizic de boală sau îi poate include și pe alții, în funcție de definiția socială – de pildă, pe oricine s-a născut în timpul unui cutremur. Astfel, indivizii pot fi definiți ca leproși prin naștere și o astfel de definire poate afecta serios socializarea lor primară – când se află sub protecția unei femei bătrâne și nebune, care îi ține în viață fizic, în afara comunității, și le transmite numai un minimum din tradițiile instituționale ale comunității. Atâta

vreme cât astfel de indivizi, chiar dacă sunt puțini, nu formează o comunitate proprie, identitățile lor, atât obiective, cât și subiective, vor fi predefinite în concordanță cu programul instituțional pe care comunitatea îl stabilește pentru ei. Ei vor fi *doar* leproși, nimic altceva.

Situația începe să se schimbe când există o leprozerie suficient de mare și de durabilă care să servească ca structură de verosimilitate pentru unele contradefiniri ale realității – și ale soartei de a fi lepros. A fi lepros, fie în sens biologic, fie în urma unei delimitări sociale ca atare, poate deveni un semn special al selecției divine. Indivizii împiedicați să interiorizeze complet realitatea comunității pot fi socializați în contrarealitatea coloniei de leproși. Altfel spus, socializarea nereușită într-o lume socială poate fi însoțită de o socializare reușită în altă lume. În fiecare etapă inițială a unui asemenea proces de schimbare, cristalizarea contrarealității și a contraidentității pot fi ferite de cunoașterea comunității mai mari, care continuă să-i predefinească și să-i identifice pe acești indivizi ca leproși și nimic altceva. Comunitatea mare nu știe că „în realitate" ei sunt niște copii aleși ai zeilor. În acest punct, un individ definit ca lepros poate descoperi în el însuși „profunzimi ascunse". Întrebarea „Cine sunt eu?" poate deveni foarte simplă, deoarece doar două sunt răspunsurile pe care le are la dispoziție – cel al bătrânei nebune („Ești un lepros") și cel al personalului socializator al propriei colonii de leproși („Ești fiul unui zeu"). Pe măsură ce individul acordă în propria conștiință un statut privilegiat definițiilor pe care colonia le dă realității și lui însuși, apare o ruptură între conduita sa „vizibilă" din comunitatea mai mare și autoidentificarea sa „invizibilă", ca fiind un individ cu totul deosebit. Cu alte cuvinte, în autoperceperea individului apare o scindare între „aparență" și „realitate". El nu mai este acum ceea ce se presupune despre el că este. El *acționează* ca lepros, dar *este* fiul unui zeu. Dacă am duce acest exemplu cu un pas mai departe, până la punctul în care această fisură devine cunoscută în comunitatea generală, neleproasă, nu este greu să vedem că realitatea comunității va fi, de

asemenea, influențată de această schimbare. În cel mai rău caz, nu va mai fi la fel de ușor să recunoști identitatea celor definiți ca leproși – nu mai poți fi sigur dacă un individ astfel definit se identifică pe sine în același fel sau nu. În cel mai bun caz, nu va mai fi ușor să recunoști identitatea nimănui – pentru că, dacă leproșii refuză să fie ceea ce se presupune că sunt, la fel pot face și alții; la fel de bine o poate face oricine. Dacă procesul pare ciudat la început, el este perfect exemplificat de termenul găsit de Gandhi, de *harijani*, pentru „copiii lui Dumnezeu“, cei rătăciți de hinduism.

Atunci când în societate apare o distribuire mai complexă a cunoașterii, socializarea nereușită poate fi rezultatul faptului că diferiți alți semnificativi mediază către individ realități obiective diferite. Altfel spus, socializarea nereușită poate fi rezultatul eterogenității personalului socializator. Acest lucru se poate întâmpla în mai multe feluri. Pot exista situații în care toți ceilalți semnificativi din socializarea primară mediază o realitate comună, dar din perspective foarte diferite. Desigur că, într-o anumită măsură, fiecare alt semnificativ are o perspectivă diferită asupra realității comune, pur și simplu în virtutea faptului că este un individ anume, cu o biografie proprie. Dar consecințele pe care le avem în vedere aici apar numai când deosebirile dintre ceilalți semnificativi se referă la tipurile lor sociale mai curând decât la idiosincraziile lor individuale. De exemplu, bărbații și femeile din aceeași societate pot „locui“ în lumi sociale foarte diferite. Chiar dacă atât bărbații, cât și femeile funcționează ca alți semnificativi în socializarea primară, ei mediază pentru copil realități uneori discrepante. Dar acest lucru în sine nu duce la apariția pericolului unei socializări nereușite. Versiunile masculină și feminină ale realității sunt recunoscute social și această recunoaștere este de asemenea transmisă în socializarea primară. Astfel, versiunea masculină este predefinită ca dominantă pentru băieți, iar cea feminină pentru fete. Copilul va *ști* care este versiunea care se referă la celălalt sex în măsura în care aceasta îi este mediată de alții semnificativi din celălalt sex,

dar nu se va *identifica* cu această versiune. Chiar și o distribuție minimală de cunoștințe stabilește anumite competențe pentru versiuni diferite ale realității comune. În cazul de mai sus, versiunea feminină este definită social ca neavând nici o autoritate în ceea ce-i privește pe băieți. În mod normal, această definiție a „locului specific" pe care îl are realitatea sexului opus este interiorizată de copil, care se identifică „corect" cu realitatea care i-a fost atribuită.

Dacă între definițiile realității există o anumită competiție, care deschide posibilitatea de a alege între ele, „anormalitatea" devine totuși o posibilitate biografică. Din cauza unor variate motive biografice, copilul poate face o „alegere greșită". De exemplu, un băiat poate interioriza elemente „nepotrivite", specifice lumii feminine, deoarece tatăl său este plecat în perioada crucială a socializării primare și aceasta este realizată exclusiv de mama lui și de cele trei surori mai mari. Acestea pot media pentru băiat definițiile „corecte" juridic, în așa fel încât el *să știe* că nu i se cere să trăiască în lumea femeilor. El se poate totuși *identifica* cu aceasta. „Feminizarea" sa, rezultată din această situație, poate fi „vizibilă" sau „invizibilă". În ambele cazuri va apărea o asimetrie între identitatea sa atribuită social și identitatea sa subiectiv reală.[36]

O societate va oferi, desigur, mecanisme terapeutice pentru a soluționa astfel de cazuri „anormale". Nu e nevoie să mai repetăm ceea ce am spus despre terapie, în afară poate de a sublinia că necesitatea unor mecanisme terapeutice crește proporțional cu posibilitatea dată structural a unei socializări nereușite. În exemplul tocmai discutat, copiii socializați cu succes vor exercita presiuni asupra celor socializați „greșit". Atât timp cât nu apare nici un conflict serios între definițiile mediate ale realității, ci numai deosebiri între diferite versiuni ale aceleiași realități comune, șansele unei terapii reușite sunt mari.

---

[36] Donald W. Cory, *The Homosexual in America*, Greenberg, New York, 1951.

O socializare nereușită poate fi produsă de asemenea de medierea de către alți semnificativi, în timpul socializării primare, a unor lumi foarte discrepante, contradictorii. Pe măsură ce distribuirea cunoștințelor devine tot mai complexă, lumile discrepante devin accesibile și pot fi mediate în socializarea primară de diferiți alți semnificativi. Acest lucru se întâmpla mai rar decât situația discutată, în care versiunile aceleiași lumi comune sunt distribuite printre persoanele socializatoare, deoarece indivizii suficient de legați între ei (de exemplu, un cuplu căsătorit) ca să-și asume sarcina socializării primare au inventat un fel de lume comună. Fenomenul totuși apare și prezintă un considerabil interes teoretic.

De exemplu, un copil poate fi crescut nu numai de părinții săi, ci și de o doică recrutată dintr-un alt grup etnic sau dintr-o altă clasă socială. Să spunem că părinții mediază pentru copil lumea unei aristocrații care domină o anumită rasă, iar doica mediază lumea unei țărănimi supuse de altă clasă. Este foarte posibil ca cele două medieri să recurgă la limbaje cu totul diferite, pe care copilul le învață simultan, dar care pentru părinți și pentru doică sunt reciproc neinteligibile. Într-un asemenea caz, desigur că lumea parentală va fi prin definiție dominantă. Copilul va fi recunoscut de toți cei interesați și de el însuși ca aparținând categoriei sociale a părinților săi, nu a doicii. Cu toate acestea, predefinirea competențelor celor două realități poate fi dezechilibrată de diferite accidente biografice, ca și în cazul primei situații discutate, doar că acum socializarea nereușită atrage după sine posibilitatea unei alternări interiorizate, ca o trăsătură permanentă a autoperceperii subiective a individului. Alegerea potențial accesibilă a copilului este în acest moment mai bine profilată, implicând mai curând lumi diferite, nu doar versiuni diferite ale aceleiași lumi. Nu mai trebuie să spunem că, în practică, între cea dintâi și cea de a doua situație pot exista diferite trepte.

Atunci când în socializarea primară sunt mediate lumi foarte discrepante, individului i se pun în față o serie de identități profilate,

percepute de el ca posibilități biografice veritabile. El poate deveni bărbat, așa cum este înțeles acest lucru de rasa A sau cum este înțeles de rasa B. Acesta este momentul în care apare posibilitatea unei identități cu adevărat ascunse, greu de recunoscut în concordanță cu tipizările accesibile obiectiv. Cu alte cuvinte, poate exista o asimetrie ascunsă social între biografia „publică“ și cea „privată“. Din punctul de vedere al părinților, copilul este pregătit pentru prima fază, preparatorie, a ridicării la rangul de nobil cavaler. Fără știrea acestora, dar susținut de structura de verosimilitate oferită de subsocietatea doicii, copilul doar „mimează“ acest proces, în vreme ce „în realitate“ se pregătește pentru inițiere în misterele religioase mai tainice ale categoriei sociale supuse. Discrepanțe asemănătoare apar în societatea contemporană în cadrul proceselor de socializare din familiile și grupurile nobiliare sau din alte grupuri de persoane cu interese identice. În ceea ce privește familia, copilul este gata să treacă de la gimnaziu la liceu. În alte grupuri cu interese comune, el este pregătit să treacă primul test de curaj furând un automobil. Se înțelege că astfel de situații prezintă riscul de a stârni conflicte sau sentimente de vinovăție.

Ipotetic, toți oamenii devin, de îndată ce sunt socializați, virtuali „trădători ai lor înșiși“. Problema, inerentă unei asemenea „trădări“, se complică însă și mai mult dacă provoacă suplimentar întrebarea *care* „sine“ este trădat la un moment dat; o întrebare ce apare de îndată ce identificarea cu diferiți alți semnificativi include alți generalizați. Copilul își trădează părinții atunci când se pregătește pentru mistere și pe doică atunci când se pregătește de înnobilare, tot așa cum își trădează grupul de interese pretinzând că este un tânăr „ascultător“ și studios, iar pe părinți furând o mașină – fiecare trădare fiind însoțită de o „trădare față de sine însuși“, în măsura în care el s-a identificat cu cele două lumi discrepante. În discuția de mai înainte asupra alternării, am menționat diferitele opțiuni pe care le are, deși este clar că aceste opțiuni au o realitate subiectivă diferită atunci când sunt deja interiorizate în socializarea primară. Putem

presupune că alternarea rămâne o amenințare pentru întreaga viață, pentru orice realitate subiectivă care apare din asemenea conflicte, ca rezultat al unor variate opțiuni, o amenințare apărută o dată pentru totdeauna în socializarea primară însăși, simultan cu introducerea posibilității alternării.

Posibilitatea apariției unui „individualism“ (adică a unei alegeri individuale între realități și identități discrepante) este direct legată de posibilitatea unei socializări nereușite. Am afirmat deja că o socializare nereușită conduce la întrebarea: „Cine sunt eu?“ În contextul socio-structural în care socializarea nereușită devine recunoscută ca atare, aceeași întrebare poate apărea și în privința individului socializat *cu succes*, în virtutea reflecțiilor sale asupra celor socializați fără succes. Mai devreme sau mai târziu, el îi va întâlni pe cei cu „sinele ascuns“, pe „trădători“, pe cei care au trecut sau sunt în curs de a trece alternând între lumi discrepante. Printr-un fel de efect de oglindire, întrebarea i se poate pune lui însuși, mai întâi sub forma: „Ia te uită, pentru numele lui Dumnezeu, și eu mă pierd“ și, în cele din urmă, prin formula: „Dacă ei fac așa, de ce n-aș face și eu?“ Asta deschide o cutie a Pandorei cu alegeri „individualiste“, care, în cele din urmă, se vor generaliza indiferent dacă biografia individului a fost determinată de decizii „corecte“ sau „greșite“. „Individualistul“ se ivește ca un tip social specific, care are, cel puțin, posibilitatea să migreze între un număr de lumi disponibile și care și-a construit conștient un sine din „materialul“ pus la dispoziție de un număr de identități care i s-au oferit.

O a treia situație importantă care conduce la o socializare nereușită apare atunci când există discrepanțe între socializarea primară și cea secundară. Unitatea socializării primare se păstrează, dar în socializarea secundară apar, ca opțiuni subiective, realități și identități alternative. Opțiunile sunt limitate de contextul socio-cultural al individului. De exemplu, el poate dori să devină nobil, dar poziția sa socială face ca această ambiție să i se pară nebunească. Atunci când socializarea secundară a fost diferențiată până la punctul în care

devine posibilă dezidentificarea subiectivă de „propriul loc“ din societate și când, în același timp, structura socială nu-i permite să-și capete identitatea aleasă subiectiv, individul are o evoluție interesantă. Identitatea subiectiv aleasă devine o identitate fantezistă, obiectivată în conștiința individului ca fiind „sinele său real“. Astfel, oamenii au permanent tot felul de dorințe imposibil de înfăptuit. Particularitatea acestei fantezii constă însă în obiectivizarea, la nivelul imaginației, a unei identități diferite de cea atribuită lui, în mod obiectiv și interiorizată anterior, în cursul socializării primare. Este evident că orice răspândire mai largă a acestui fenomen poate introduce tensiuni și neliniște în structura socială, amenințând programele instituționale și realitatea dată.

O altă consecință foarte importantă, atunci când apare o discrepanță între socializarea primară și cea secundară, este posibilitatea ca individul să intre în relație cu lumi discrepante, calitativ diferite de relațiile din situațiile discutate mai sus. Dacă în socializarea primară apar lumi discrepante, individul poate opta să se identifice cu una dintre acestea, nu și cu celelalte, un proces care, deoarece apare în socializarea primară, va fi foarte încărcat emoțional. Identificarea, dezidentificarea și alternarea vor fi însoțite de crize afective, deoarece depind de medierea altor semnificativi. Prezența unor lumi discrepante în socializarea secundară produce o configurație cu totul diferită. În socializarea secundară, interiorizarea *nu* are nevoie să fie însoțită de o identificare încărcată afectiv cu ceilalți semnificativi; individul poate interioriza diferite realități *fără* a se identifica cu ele. Ca urmare, dacă în socializarea secundară apare o lume alternativă, individul poate opta pentru ea într-un fel manipulativ. S-ar putea vorbi în acest caz despre o alternare „la rece“. Individul interiorizează noua realitate, dar, în loc ca aceasta să fie *propria* realitate, este o realitate care va fi utilizată de el doar în anumite scopuri. În măsura în care acest lucru implică îndeplinirea unor anumite roluri, el păstrează o oarecare distanță subiectivă *față de ele* – adică „le amână“ conștient și deliberat.

Dacă un astfel de fenomen devine larg răspândit, ordinea instituțională ca întreg începe să capete caracterul unei rețele de manipulări reciproce.[37]

O societate în care lumile discrepante sunt disponibile în regim „de piață“ implică un spectru larg de identități și de realități subiective. Apare o conștiință din ce în ce mai generalizată a relativității *tuturor* lumilor, inclusiv a celei proprii, care este percepută acum ca „*o* lume“, mai degrabă decât „*lumea*“. Ca urmare, propria conduită a individului poate fi percepută ca „un rol“ de care individul se poate detașa în propria conștiință și care poate fi „jucat“ sub control. De exemplu, nobilul nu mai *este* nobil pur și simplu, ci *joacă* rolul *de a fi un* nobil, și așa mai departe. Ca urmare, situația duce la consecințe cu mult mai serioase decât posibilitatea propusă indivizilor de a juca roluri care *nu* le sunt atribuite. Ei joacă de asemenea roluri în care *sunt* ceea ce *se presupune* că sunt – ceea ce este o cu totul altă problemă. O astfel de situație devine din ce în ce mai tipică în societățile industriale moderne, dar acest aspect depășește scopurile considerațiilor noastre, presupunând o analiză proprie sociologiei cunoașterii sau socio-psihologică.[38] Ceea ce trebuie să subliniem este că o astfel de situație nu poate fi înțeleasă decât dacă este legată permanent de contextul său socio-structural, ceea ce decurge logic din relaționarea necesară între diviziunea socială a muncii (cu urmările sale pentru structura socială) și distribuția socială a cunoașterii (cu consecințele sale pentru obiectivarea socială a realității). În situațiile întâlnite

---

[37] Am sublinia aici încă o dată importanța condițiilor socio-structurale pentru aplicabilitatea unui „model Goffman“ de analiză.

[38] Helmut Schelsky a acreditat noțiunea sugestivă de „reflectare permanentă“ (*Dauerreflektion*) pentru „ruda“ psihologică a „pieței lumilor“ contemporane („Ist die Dauerreflektion institution-alisierbar?“, în *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1957). Baza teoretică a raționamentului lui Schelsky o constituie teoria generală a „subiectivării“ în societatea modernă, elaborată de Gehlen. Aceasta a fost dezvoltată mai departe de Luckmann, *op. cit.*, vizând sociologia religiei contemporane.

astăzi, acest lucru reclamă analizarea pluralismului atât al realității, cât și al identității, în strânsă legătură cu dinamica structurală a civilizației industriale, îndeosebi cu dinamica modelelor de stratificare socială produse de industrializare.[39]

---

[39] Luckmann și Berger, *op. cit.*

3. Teorii despre identitate

Identitatea este un element-cheie al realității subiective și, ca orice realitate subiectivă, se află într-o relație dialectică cu societatea. Identitatea se formează ca urmare a unor procese sociale. Odată cristalizată, ea se păstrează, se modifică sau chiar se reformează prin mijlocirea relațiilor sociale. Procesele sociale implicate în formarea și conservarea identității sunt determinate de structura socială. Și invers, identitățile produse de interacțiunea dintre organism, conștiința individuală și structura socială reacționează asupra structurii sociale respective, o conservă, o modifică sau chiar o reformează. Societățile au o istorie, în cursul căreia apar identități specifice; această istorie este însă înfăptuită de oameni cu identități specifice.

Dacă se ține seama de această dialectică, se poate evita noțiunea de „identități colective", care poate induce în eroare, fără a recurge la unicitatea existenței individului, aflat *sub specie aeternitatis.*[40] Structurile sociale istorice specifice dau naștere unor *tipuri* de identitate, care pot fi recunoscute în cazuri individuale. În acest sens, se poate afirma că un american are o identitate diferită de cea a unui francez, un newyorkez de a unui locuitor din zona mijlocie a Americii, un

[40] Ar fi nerecomandabil să vorbim despre „identitate colectivă", din cauza pericolului unei false (și reificatoare) personalizări. Un *exemplum horribile* a unei astfel de personalizări este sociologia „hegeliană" germană din anii '20 și '30 (cum ar fi cea din lucrările lui Othmar Spann). Pericolul este prezent într-o măsură mai mare sau mai mică și în diferite alte lucrări ale școlii lui Durkheim și ale școlii „cultură și personalitate" din antropologia culturală americană.

director de societate de a unui muncitor zilier etc. Cum am văzut, orientarea și conduita din viața cotidiană depind de astfel de tipizări. Asta înseamnă că tipurile de identitate pot fi întâlnite în viața de zi cu zi și că afirmații de felul celor de mai sus pot fi confirmate – sau respinse – de orice om obișnuit. Americanul care se îndoiește că francezii se deosebesc de el poate să se ducă în Franța și să se convingă singur de acest lucru. Este limpede că statutul unor astfel de tipizări nu este comparabil cu cel al constructelor din științele sociale și nici procesele de confirmare și respingere nu respectă regulile metodei științifice. Trebuie să trecem peste problema metodologică a naturii exacte a relației dintre tipizările din viața cotidiană și construcțiile științifice: un puritan se recunoaște pe sine ca puritan și este recunoscut ca atare fără multă vorbă de, să spunem, anglicani; în schimb, un sociolog care dorește să verifice teza lui Max Weber despre etica puritană trebuie să urmeze, pentru a-i „recunoaște" pe cei care pot relata empiric despre „tipul ideal weberian", niște proceduri întrucâtva diferite și cu un grad mai mare de complexitate. În contextul de față, interesant este că tipurile de identitate sunt „observabile" și „verificabile" la nivel preteoretic și deci prin experiență preștiințifică.

Identitatea este un fenomen care se ivește în procesul dialecticii individ/societate. Pe de altă parte, *tipurile* de identitate sunt simple produse sociale, elemente relativ stabile ale realității sociale obiective (gradul de stabilitate fiind la rândul său determinat social). Ele constituie, prin ele însele, subiectul unor forme de teoretizare în orice societate, chiar dacă sunt stabile și dacă formarea identităților individuale este relativ neproblematică. Teoriile despre identitate sunt întotdeauna încorporate într-o interpretare mai generală a realității; ele sunt „incluse" în universul simbolic și în legitimările teoretice ale acestuia și variază odată cu caracterul acestora din urmă. Identitatea rămâne de neînțeles dacă nu este localizată într-o lume. Orice teoretizare despre identitate – și despre tipuri specifice de identitate – trebuie deci să se facă în cadrul interpretărilor teoretice în care identitatea

și tipurile de identitate sunt localizate. Vom reveni imediat asupra acestui punct.

Trebuie să subliniem din nou că ne referim la teoriile despre identitate ca fenomen social, fără a prejudicia acceptabilitatea lor de către știința modernă. De fapt, ne vom referi la astfel de teorii ca fiind „psihologii" și vom include în această denumire orice teorie despre identitate care pretinde să explice un fenomen empiric într-un mod cuprinzător, indiferent dacă o asemenea explicație este sau nu „valabilă" din punctul de vedere al disciplinei științifice contemporane propriu-zise.

Când afirmăm că teoriile despre identitate sunt întotdeauna înglobate în teoriile mai cuprinzătoare despre realitate, prin asta înțelegem că ele trebuie privite prin prisma logicii care stă la baza acestora din urmă. De exemplu, o psihologie care interpretează anumite fenomene empirice, cum ar fi posedarea de către ființe demonice, are ca matrice o teorie mitologică a cosmosului și ar fi inadecvat să o interpretăm într-un cadru nemitologic. La fel, o psihologie care interpretează aceleași fenomene în funcție de perturbările electrice din creier are la bază o teorie științifică generală a realității, atât umană, cât și neumană, iar coerența ei decurge din logica pe care se bazează această teorie. Mai simplu spus, psihologia întotdeauna presupune cosmologia.

Acest punct poate fi bine ilustrat referindu-ne la foarte utilizata noțiune de „orientat în realitate".[41] Un psihiatru care încearcă să stabilească diagnosticul unui individ a cărui stare psihologică ridică probleme îi adresează întrebări pentru a determina gradul în care acesta este „orientat în realitate". Acest lucru este foarte logic; din punct de vedere psihiatric, ceva nu este în regulă cu un pacient care nu știe în ce zi a săptămânii se află sau care recunoaște cu dezinvoltură că a conversat cu spiritele unor dispăruți. Noțiunea de „orientare în realitate"

[41] Ceea ce este implicat aici este o critică sociologică a „principiului realității" al lui Freud.

poate fi foarte utilă în asemenea împrejurări. Un sociolog însă trebuie să pună și întrebarea suplimentară: „*Care* realitate?“ De fapt, această întrebare este relevantă și pentru psihiatru. Acesta va ține cu siguranță seama de ea atunci când pacientul nu știe în ce zi se află, după ce tocmai s-a întors dintr-o călătorie intercontinentală cu avionul. S-ar putea ca el să nu știe ziua curentă pur și simplu pentru că el încă trăiește „în alt timp“ – după ora de la Calcutta, să zicem, nu după ora standard internațională. Dacă psihiatrul este cât de cât sensibil la contextul socio-cultural al problemelor de sănătate psihică, el va ajunge la un diagnostic în privința individului care conversează cu morții. Un individ se poate afla „în altă realitate“ în același sens, social obiectiv, în care altul se află „în alt timp“. Cu alte cuvinte, întrebările despre statutul psihologic al individului nu pot fi formulate fără recunoașterea definițiilor asupra realității, care sunt considerate ca date în situația socială a acestuia. Mai clar spus, statutul psihologic este legat de definițiile sociale ale realității în general și este el însuși definit social.[42]

Apariția psihologiilor pune în evidență încă o relaționare dialectică între identitate și societate – relația dintre teoria psihologică și acele elemente ale realității subiective pe care ea pretinde că le definește și le explică. Nivelul unei astfel de teoretizări poate fi foarte diferit, ca și în cazul legitimărilor teoretice. Ceea ce am spus mai înainte despre originile și etapele teoriilor legitimatoare se aplică la fel de bine și în acest caz, dar cu o diferență deloc lipsită de importanță. Psihologiile se referă la o dimensiune a realității care este de cea mai mare și mai durabilă relevanță subiectivă pentru orice individ. Ca urmare, dialectica dintre teorie și realitate îl afectează pe individ într-un mod palpabil, direct și puternic.

Când teoriile psihologice ating un grad înalt de complexitate intelectuală, este potrivit ca ele să fie administrate de un personal special

---

[42] Peter L. Berger, „Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis“, în *Social Research*, primăvara 1965, p. 26.

instruit cu acest corpus de cunoștințe. Oricare ar fi organizarea socială a acestor specialiști, teoriile lor psihologice sunt reintroduse în viața cotidiană, punând la dispoziția acesteia schemele interpretative necesare pentru rezolvarea cazurilor problematice. Problemele care se ivesc în dialectica dintre identitatea subiectivă și atribuirea socială a identităților sau în aceea dintre identitate și substratul său biologic (asupra cărora vom reveni mai pe larg) pot fi clasificate după categoria lor teoretică – ceea ce reprezintă, desigur, premisa de bază a oricărei terapii. Teoriile psihologice servesc și pentru legitimarea procedeelor de conservare și de „reparare" a identității stabilite în societate, asigurând astfel legătura teoretică dintre identitate și lume, amândouă fiind definite social și însușite subiectiv.

La nivel empiric, teoriile psihologice pot fi adecvate sau inadecvate, *fără* ca prin adecvarea lor să înțelegem normele procedurale ale unei științe empirice, ci, mai degrabă, schemele interpretative aplicabile de către expert sau nespecialist unor fenomene empirice din viața cotidiană. De exemplu, o teorie psihologică care pornește de la posedarea de către demoni este improbabil să fie adecvată pentru interpretarea problemelor de identitate ale intelectualilor evrei din clasa mijlocie a New Yorkului. Pur și simplu acești oameni nu dispun de o identitate capabilă să producă fenomene care ar putea fi astfel interpretate. Demonii, dacă așa ceva există, se pare că-i ocolesc. Pe de altă parte, psihanaliza este improbabil să fie adecvată pentru interpretarea unor probleme de identitate din satele din Haiti, unde elemente de psihologie *voodoo* ar putea oferi scheme interpretative cu un înalt grad de acuratețe empirică. Cele două abordări psihologice își demonstrează adecvarea empirică prin aplicabilitatea lor terapeutică, dar nici una nu demonstrează prin asta statutul ontologic al categoriilor respective. Nici zeii *voodoo*, nici energia libidinală nu pot exista în afara lumii definite în contextele sociale respective. În aceste contexte ele există însă în funcție de definiția socială și sunt interiorizate ca realități în cursul socializării. Haitienii din mediul rural

sunt posedați, iar intelectualii newyorkezi *sunt* nevrotici. Prin urmare, *în aceste contexte* posedarea și nevroza sunt componente ale realității obiective și ale celei subiective deopotrivă. Această realitate este disponibilă empiric în viața de zi cu zi. Teoriile psihologice respective sunt adecvate empiric exact în același sens. Problema dacă sau cum ar putea fi elaborate teoriile psihologice care să transceandă relativitatea socio-istorică nu ne va preocupa aici.

În măsura în care teoriile psihologice sunt adecvate, în acest sens, ele pot deveni verificabile empiric. Și, în acest caz, importantă nu este problema verificării în sensul științific al termenului, ci testarea în viața socială cotidiană! De exemplu, s-ar putea presupune că indivizii născuți în anumite zile ale lunii pot ajunge să fie posedați de demoni sau că indivizii care au avut mame autoritare pot să devină nevrotici. Astfel de presupuneri sunt verificabile empiric în măsura în care aparțin unor teorii adecvate, în sensul menționat. O asemenea verificare poate fi făcută de participanți, dar și de observatori din afară ai situațiilor sociale respective. Un etnolog haitian poate descoperi empiric nevroza la New York, tot așa cum un etnolog american poate descoperi empiric fenomenul de posedare *voodoo*. La baza unor astfel de descoperiri stă faptul că un observator din afară dorește să utilizeze pentru cercetarea sa curentă instrumentarul conceptual al psihologiei locale. Eventuala sa dorință de a atribui acestei psihologii și o valabilitate epistemologică mai generală este irelevantă pentru investigația empirică imediată.

Un alt mod de a afirma că teoriile psihologice sunt adecvate constă în a spune că ele reflectă realitatea psihologică pe care pretind că o explică. Dar dacă totul s-ar reduce la asta, relația dintre teorie și realitate nu ar fi dialectică. O dialectică veritabilă este însă implicată, de vreme ce teoriile psihologice au puterea de a *se realiza* potențial. În măsura în care teoriile psihologice sunt elemente ale unei definiții sociale a realității, capacitatea lor de a genera realitate este o caracteristică pe care ele o împart cu alte teorii legitimatoare; capacitatea

lor de realizare este deosebit de mare, întrucât ea este actualizată prin procese de formare a identității încărcate emoțional. Dacă o teorie psihologică ajunge să fie acreditată social (adică este general recunoscută ca o interpretare adecvată a realității obiective), ea tinde să se realizeze cu putere în fenomenele pe care își propune să le interpreteze. Interiorizarea sa este accelerată de faptul că ea se referă la realitatea internă, astfel încât individul o realizează în chiar actul prin care o interiorizează. Încă o dată, deoarece o psihologie, prin definiție, se referă la identitate, interiorizarea ei poate fi însoțită de identificare, deci poate fi, *ipso facto*, formatoare de identitate. Prin această legătură între interiorizare și identificare, teoriile psihologice diferă considerabil de alte tipuri de teorii. Deoarece problemele ridicate de socializarea nereușită pot conduce frecvent la acest fel de teoretizări, nu este surprinzător că teoriile psihologice sunt mai apte să aibă efecte socializatoare. Nu este același lucru cu a spune că teoriile psihologice se autoverifică. Așa cum am menționat, verificarea se face prin confruntarea teoriilor psihologice cu realitatea psihologică, atât cât este aceasta din urmă accesibilă empiric. Psihologiile produc o realitate, care la rândul ei servește ca bază pentru verificarea acestora. Altfel spus, avem de-a face cu o dialectică, nu cu o simplă tautologie.

Haitianul rural care interiorizează psihologia *voodoo* va deveni un posedat de îndată ce descoperă semnale clare. La fel, intelectualul newyorkez care interiorizează psihologia freudiană va deveni nevrotic de îndată ce își diagnostichează simptome bine definite. De fapt, este posibil ca, într-un anumit context biografic, semnalele sau simptomele să fie produse de individul însuși. În acest caz, haitianul va produce nu simptome de nevroză, ci semne de posedare, pe când newyorkezul își va interpreta nevroza în conformitate cu simptomatologia acceptată. Acest lucru nu are nimic de-a face cu „isteria de masă“ și cu atât mai puțin cu „boala închipuită“, ci doar cu imprimarea unor tipuri de identitate socială în realitatea subiectivă individuală a omului obișnuit. Gradul de identificare va varia odată cu

condițiile în care are loc interiorizarea, cum am mai spus, el depinzând, de exemplu, de faptul că aceasta are loc în socializarea primară sau în cea secundară. Acreditarea socială a unei teorii psihologice, care determină atribuirea unor roluri sociale deopotrivă personalului care administrează teoria și terapeuților care o aplică, va depinde de o varietate de circumstanțe socio-istorice.[43] Dar cu cât ea devine mai consacrată social, cu atât mai mare va fi abundența de fenomene pe care ea le poate interpreta.

Dacă acceptăm posibilitatea că unele teorii psihologice devin adecvate pe parcursul unui proces de realizare, se ridică implicit întrebarea de ce apar totuși teorii încă inadecvate (așa cum se întâmplă în fazele de început ale acestui proces)? Mai simplu spus, de ce o anumită teorie psihologică poate să o înlocuiască pe alta în istorie? Răspunsul general este că o astfel de schimbare apare când identitatea pare să fie, dintr-un motiv sau altul, problematică. Problema poate apărea în procesul dialectic al realității psihologice și structurii sociale. Schimbări radicale în structura socială (cum ar fi cele produse de revoluția industrială) pot duce, concomitent, la modificări în realitatea psihologică. În acest caz, pot apărea noi teorii psihologice, pentru că cele vechi nu mai pot explica adecvat fenomenele empirice din prezent. Teoretizarea asupra identității va căuta atunci să țină seama de acele transformări ale identității care deja s-au produs în fapt, dar în acest proces va fi ea însăși transformată. Pe de altă parte, identitatea poate deveni problematică chiar la nivelul teoriei, ca rezultat intrinsec al dezvoltării teoriei înseși. În acest caz, teoriile psihologice vor fi inventate „înaintea faptelor“, ca să spunem așa. Acreditarea lor socială *ulterioară* și potența lor de a genera realitate pot fi produse de afinitățile posibile dintre personalul care teoretizează și diferite interese sociale. Una dintre posibilitățile istorice care permit asta este manipularea ideologică deliberată de către grupuri politice de interese.

---

[43] *Ibidem*.

4. Organismul și identitatea

Cu mult mai înainte am discutat condițiile și limitele fizice care intervin în construirea socială a realității. Acum este important să subliniem că organismul continuă să influențeze fiecare fază din activitatea omului de constructor de realitate și că organismul este influențat, la rândul lui, de această activitate. Mai grosier spus, animalitatea omului este transformată prin socializare, dar nu este abolită. Astfel, stomacul omului continuă să protesteze chiar și în timp ce omul este angajat să construiască o lume. Și invers, evenimente din această lume, adică tocmai produsul său, îi pot face stomacul să protesteze mai mult, mai puțin sau în alt fel. Omul este capabil să mănânce și să teoretizeze în același timp. Existența concomitentă la om a animalității și a sociabilității poate fi observată cu ocazia conversațiilor care au loc în timpul cinei.

Se poate vorbi deci despre o dialectică natură–societate.[44] Această dialectică este dată prin însăși condiția umană și se manifestă iarăși și iarăși în fiecare individ uman. Pentru individ, ea se desfășoară într-o situație socio-istorică deja structurată. Există o dialectică în curs de

[44] Dialectica natură/societate discutată aici nu trebuie în nici un fel echivalată cu „dialectica naturii", așa cum a fost ea elaborată de Engels și de marxiștii de mai târziu. Cea dintâi subliniază că relația omului cu propriul corp (și cu natura în general) este prin ea însăși o relație specific umană. Cea din urmă, dimpotrivă, proiectează fenomene specific umane în natura neumană și apoi trece la dezumanizarea teoretică a omului privindu-l ca simplu obiect al forțelor naturale sau al legilor naturii.

derulare, care apare odată cu primele faze ale socializării și continuă să se desfășoare de-a lungul existenței individului în societate, între fiecare animal uman și situația lui socio-istorică. Privită din exterior, este o dialectică între animalul individual și lumea socială. Privită din interior, este o dialectică între substratul biologic al individului și identitatea sa produsă social.

Sub aspect exterior, putem spune că organismul impune limite în ceea ce este posibil social. Așa cum au spus juriștii constituționali englezi, Parlamentul poate face orice, în afară de a-i face pe oameni să facă copii. Dacă Parlamentul ar încerca, ideea s-ar nărui, din cauza faptului de neocolit că există o biologie umană. Factorii biologici limitează domeniul posibilităților sociale deschise oricărui individ, dar lumea socială, care este preexistentă oricărui individ, impune la rândul său limite organismului în privința a ceea ce este biologic posibil. Dialectica se manifestă prin limitarea *reciprocă* a organismului și a societății.

Un exemplu elocvent al limitării de către societate a posibilităților biologice ale organismului este longevitatea. Speranța de viață variază odată cu localizarea socială. Chiar și în societatea americană contemporană există o discrepanță considerabilă între speranța de viață a indivizilor din clasa inferioară și a celor din clasa superioară. Mai mult, atât frecvența, cât și caracterul patologiei variază cu localizarea socială. Indivizii din clasele inferioare se îmbolnăvesc mai des decât cei din clasele superioare; în plus, ei suferă de boli diferite. Cu alte cuvinte, societatea determină cât timp și cum va trăi organismul individual. Această determinare poate fi programată instituțional în funcționarea controlului social, ca în cazul instituțiilor juridice. Societatea poate mutila și ucide. De fapt, tocmai prin puterea pe care o are asupra vieții și morții își manifestă controlul ultim asupra individului.

Societatea interferează, de asemenea, cu organismul și cu funcțiile sale, mai ales în privința sexualității și a alimentației. Deși atât sexualitatea, cât și alimentația sunt întemeiate pe impulsuri biologice, în animalul uman aceste trăsături sunt extrem de fragile. Omul este

determinat, prin constituția sa biologică, să caute satisfacție sexuală și hrană. Constituția sa biologică nu-i spune însă *unde* să caute satisfacție sexuală și *ce* să mănânce. Lăsat de unul singur, omul se poate atașa sexual de practic orice obiect și este perfect capabil să mănânce lucruri care îl pot ucide. Sexualitatea și alimentația sunt canalizate în anumite direcții pe cale socială, nu biologică, o orientare care nu numai că impune limite acestor activități, dar și influențează direct funcțiile biologice. În acest fel, individul corect socializat este incapabil să practice sexul cu un obiect sexual „nepotrivit" și poate voma când încearcă să consume o hrană „nepotrivită". Așa cum am văzut, orientarea socială a activității constituie esența instituționalizării, care este baza construirii sociale a realității. Se poate spune deci că realitatea socială determină nu numai activitatea și conștiința, ci și, în mare măsură, funcțiile biologice. În acest fel, funcții intrinsec fizice, ca orgasmul și digestia, sunt structurate social. Societatea determină de asemenea și modul în care organismul este utilizat în activitate; expresivitatea, mersul și gestica sunt structurate social. Posibilitatea unei sociologii a corpului, deschisă spre astfel de probleme, nu ne va preocupa aici.[45] Important este că societatea impune limite organismului, tot așa cum și organismul impune limite societății.

Sub aspect interior, dialectica se manifestă în rezistența substratului biologic la modelarea socială.[46] Acest lucru este cel mai evident în procesul de socializare primară. Dificultățile întâlnite în prima socializare a copilului nu pot fi explicate doar prin prisma problemelor

---

[45] Pentru posibilitatea unei discipline a „sociosomaticii", vezi Georg Simmel, *op. cit.*, p. 483; Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 365 (eseul despre „tehnicile trupului"); Edward T. Hall, *The Silent Language*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1959. Analiza sociologică a sexualității ar oferi, probabil, materialul empiric cel mai bogat pentru o astfel de disciplină.

[46] Acest lucru a fost foarte bine înțeles de Freud în concepția lui despre socializare. Aceasta a fost subestimată însă în adaptările funcționaliste ale teoriei lui, de la Malinowski încoace.

intrinseci ale învățării. Micul animal luptă, opune rezistență, ca să spunem așa. Faptul că el este sortit să piardă bătălia nu elimină rezistența elementelor de animalitate împotriva influenței tot mai insistente a lumii sociale. De exemplu, copilul rezistă la impunerea structurii temporale a societății asupra temporalității naturale a organismului său.[47] El se opune hrănirii și somnului la ore fixe, preferind să le satisfacă după cerințele biologice proprii organismului său. Această rezistență este treptat înfrântă în cursul socializării, dar se perpetuează sub formă de frustrare ori de câte ori societatea interzice unui individ flămând să mănânce și altuia somnoros să doarmă. Acest fel de frustrare este inevitabil inerentă socializării. Existența socială depinde de înfrângerea continuă a rezistenței biologice a individului, ceea ce impune legitimarea și instituționalizarea regulilor sociale. Astfel, societatea oferă individului diferite explicații cu privire la motivul pentru care el trebuie să mănânce de trei ori pe zi, nu de fiecare dată când este flămând, și explicații chiar și mai ferme cu privire la faptul că nu trebuie să aibă relații sexuale cu sora lui. Probleme similare de adaptare a organismului la lumea construită social apar și în socializarea secundară, cu toate că, desigur, gradul de frustrare biologică este posibil să fie în acest caz mai mic.

La individul pe deplin socializat există o dialectică internă permanentă între identitate și substratul său biologic.[48] Individul continuă să se simtă pe sine ca un organism, separat de obiectivizările sale derivate social, și uneori chiar împotriva lor. Deseori această dialectică este percepută ca o luptă între sinele „superior“ și cel „inferior“, echivalate cu identitatea socială și, respectiv, cu animalitatea presocială și posibil antisocială. Sinele „superior“ trebuie să se afirme repetat față de sinele „inferior“, uneori sub forma unor încercări critice

---

[47] Vezi pentru acest aspect și lucrările lui Henri Bergson, îndeosebi teoria sa despre durată (*durée*), Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schutz și Jean Piaget.

[48] Vezi pentru acest aspect și lucrările lui Durkheim și Plessner, precum și cele ale lui Freud.

ale puterii fizice. De exemplu, un bărbat trebuie să-și învingă frica instinctivă de moarte prin vitejie în luptă. În acest caz, sinele „inferior" este constrâns să se supună sinelui „superior", o afirmare a dominației asupra substratului biologic care este necesară dacă identitatea socială a luptătorului trebuie păstrată, atât obiectiv, cât și subiectiv. De asemenea, un bărbat se poate strădui cu încăpățânare să exercite un act sexual în pofida stării sale fizice precare cauzate de sațietate, doar pentru a-și păstra identitatea ca model de virilitate. Și în acest caz, sinele „inferior" este pus la lucru în avantajul celui „superior". Victoria asupra fricii și victoria asupra umilirii sexuale ilustrează deopotrivă modul în care substratul biologic rezistă și este înfrânt de sinele social din om. Nu mai este nevoie să spunem că în viața cotidiană există victorii, dar și înfrângeri, mai mari sau mai mici, care vor fi asimilate apoi ca rutină.

Omul este predestinat biologic să construiască și să locuiască într-o lume comună, cu alții. Această lume devine pentru el realitatea dominantă și definitivă. Limitele sale sunt impuse de natură, dar, odată construită, această lume acționează asupra naturii. În dialectica dintre natură și lumea construită social însuși organismul uman se transformă. În acest proces dialectic, omul produce realitate și, prin asta, se produce pe sine însuși.

Încheiere:
Sociologia cunoașterii și teoria sociologică

Ne-am străduit să-i oferim cititorului o prezentare sistematică a rolului cunoașterii în societate. Se înțelege că analiza noastră nu a putut, nici nu a intenționat să fie exhaustivă. Sperăm totuși că încercarea noastră de a elabora o teorie sistematică a sociologiei cunoașterii va stimula atât discuții critice, cât și cercetări empirice. Suntem siguri de un lucru: o redefinire a problemelor și sarcinilor sociologiei cunoașterii era de mult așteptată. Sperăm că analiza noastră a arătat calea pe care cercetări ulterioare ar putea-o urma cu folos.

Concepția noastră despre sociologia cunoașterii cuprinde de asemenea unele implicații pentru teoria sociologică și pentru cercetarea sociologică în general și oferă o perspectivă diferită asupra unor domenii specifice de interes sociologic.

Analizele pe care le propunem pentru obiectivare, instituționalizare și legitimare sunt direct aplicabile la problemele sociologiei limbajului, ale teoriei acțiunilor și instituțiilor sociale și ale sociologiei religiei. Înțelesul pe care noi îl dăm sociologiei cunoașterii conduce la concluzia că sociologia limbajului și sociologia religiei nu pot fi considerate domenii periferice, de slab interes, ale teoriei sociologice propriu-zise, ci au, fiecare, o contribuție esențială la aceasta. Această opinie nu este nouă. Durkheim și școala sa au susținut-o, dar ea s-a estompat în timp din diverse motive teoretice irelevante. Sperăm că am argumentat destul de clar ideea că sociologia cunoașterii presupune o sociologie a limbajului și că ea este de neimaginat fără o sociologie a religiei (și viceversa). Mai mult, suntem încredințați că

am arătat convingător cum poziţiile teoretice ale lui Weber şi Durkheim, pot fi combinate într-o teorie cuprinzătoare a acţiunii sociale care să nu renunţe la logica internă proprie fiecăreia dintre ele. În sfârşit, am putea afirma că legătura pe care am făcut-o între sociologia cunoaşterii şi miezul teoretic al gândirii lui Mead şi a şcolii sale sugerează o posibilitate interesantă de dezvoltare a ceea ce am putea numi o „psihologie sociologică“, adică o psihologie care îşi deduce perspectivele fundamentale dintr-o înţelegere sociologică a condiţiei umane. Observaţiile propuse sugerează un program cu promiţătoare deschideri teoretice.

Mai general spus, am putea afirma că analiza rolului cunoaşterii în dialectica individului şi a societăţii, a identităţii personale şi a structurii sociale oferă o perspectivă complementară crucială pentru toate domeniile sociologiei. Asta nu înseamnă, desigur, că negăm faptul că analizele pur structurale ale fenomenelor sociale sunt pe deplin adecvate pentru domenii largi ale cercetării sociologice, de la studiul unor grupuri mici la cel al unor complexe instituţionale mari, cum ar fi economia şi politica. Nimic nu este mai departe de intenţia noastră decât sugestia că perspectiva sociologiei cunoaşterii ar trebui luată ca reper în toate aceste analize. În multe cazuri ea nu ar fi necesară pentru ţelul cognitiv spre care tind aceste studii. Sugerăm totuşi că integrarea rezultatelor unor asemenea analize în corpul teoriei sociologice necesită mai mult decât o reverenţă trecătoare adusă „factorului uman“ din spatele datelor structurale puse în evidenţă. O astfel de integrare cere o explicare sistematică a relaţiei dialectice dintre realităţile structurale şi efortul uman de a construi realitatea – în istorie.

Scriind această carte nu am avut în vedere nici o intenţie polemică. Am fi însă nesinceri dacă am nega că entuziasmul nostru pentru starea actuală a teoriei sociologice este foarte rezervat. Pe de o parte, prin analiza interrelaţiilor dintre procesele instituţionale şi universurile simbolice legitimatoare am încercat să arătăm de ce trebuie să considerăm versiunile standard ale explicaţiilor funcţionaliste din

științele sociale ca pe niște scamatorii teoretice. Pe de altă parte, sperăm că am putut argumenta satisfăcător convingerea noastră că o sociologie pur structurală se află într-un pericol inevitabil de a reifica fenomenele sociale. Chiar dacă începe prin a atribui cu modestie construcțiilor sale un simplu statut euristic, asta sfârșește foarte des prin a confunda propriile conceptualizări cu legile universului.

Spre deosebire de unele mode teoretice dominante din sociologia contemporană, ideile pe care am încercat să le dezvoltăm nu impun *nici* un „sistem social“ anistoric, *nici* o „natură umană“ anistorică. Abordarea la care am recurs este nesociologizantă și nepsihologizantă. Nu putem fi de acord cu teza că sociologia are ca obiect de studiu pretinsa „dinamică“ a unor „sisteme“ sociale și psihologice, puse *post hoc* într-o relație îndoielnică (în fapt, evoluția intelectuală a acestor două noțiuni ar merita un studiu de caz în sociologia empirică a cunoașterii).

Cercetarea relațiilor dialectice dintre realitatea socială și existența individuală în istorie nu este nicidecum nouă. Ea a fost introdusă cu autoritate în gândirea socială modernă de Marx. Ar trebui ca ea să fie extinsă, pentru a include perspectiva dialectică și asupra orientării teoretice a științelor sociale. Nu mai este nevoie să spunem că nu am avut în vedere o introducere doctrinară în ideile marxiste din teoria sociologică. Și nici nu ar avea sens să afirmăm pur și simplu că dialectica, în fapt și în general, există. Ar fi necesar ca, pornind de la o asemenea afirmație, să se ajungă la precizarea și clarificarea proceselor dialectice într-un cadru conceptual care să fie coerent cu marile tradiții ale gândirii sociologice. Simpla retorică despre dialectică, așa cum este ea întâlnită de obicei printre marxiștii doctrinari, trebuie să-i apară sociologului doar ca o altă formă de obscurantism. Și, cu toate acestea, suntem convinși că numai înțelegerea a ceea ce Marcel Mauss a numit „fapt social total“ îl va proteja pe sociolog de reificările deformante ale sociologismului și psihologismului. Am dori ca tratatul nostru să fie înțeles tocmai pe fundalul acestei situații intelectuale, în care acest dublu pericol se anunță a fi foarte real.

Abordarea noastră a fost teoretică. În orice disciplină empirică teoria trebuie să fie însă relevantă pe două planuri, în privința „datelor“ acelei discipline definite ca pertinente. Ea trebuie să fie concordantă cu ele și trebuie să fie angajată în continuarea cercetărilor empirice. În fața sociologiei cunoașterii se deschide o vastă zonă de probleme empirice. Nu este locul să inserăm o listă a ceea ce noi considerăm a fi cele mai interesante probleme de acest fel și, cu atât mai puțin, să avansăm ipoteze specifice asupra lor. Am oferit prin exemplele date în text unele sugestii cu privire la ce am avut în minte pentru a ilustra argumentația teoretică. Vom adăuga numai că, după părerea noastră, cercetarea empirică privind relația dintre instituții și universurile simbolice legitimatoare ar lărgi mult înțelegerea sociologică a societății contemporane. În această privință, problemele sunt numeroase. Când vorbim despre societatea contemporană prin prisma „secularizării“, a „epocii științifice“, a „societății de masă“ sau, dimpotrivă, a „individului autonom“, a „descoperirii inconștientului“ etc., acestea sunt mai mult întunecate decât luminate. Aceste noțiuni reflectă doar imensitatea problemelor care necesită clarificare științifică. Se poate ușor accepta faptul că omul occidental modern trăiește într-o lume substanțial diferită de oricare lume anterioară. Cu toate acestea, este încă foarte neclar ce se înțelege prin asta în raport cu realitatea, obiectivă și subiectivă, în care acest om își trăiește viața de zi cu zi și în care se petrec crizele sale. Cercetarea empirică a acestor probleme abia a început, spre deosebire de speculațiile mai mult sau mai puțin inteligente. Am dorit ca prin clarificarea perspectivei teoretice a sociologiei cunoașterii, pe care am încercat-o în lucrarea de față, să orientăm cercetarea empirică spre aceste probleme, peste care din alte perspective teoretice se trece cu ușurință. Pentru a nu da decât un singur exemplu, interesul actual al sociologilor pentru teoriile derivate din psihanaliză ar căpăta o cu totul altă coloratură de îndată ce aceste teorii nu ar mai fi privite, pozitiv sau negativ, ca propuneri ale „științei“, ci ar fi analizate ca legitimări ale unei construcții

a realității, foarte specifică și probabil foarte semnificativă, în societatea modernă. O asemenea analiză ar îngloba, desigur, problema „valabilității științifice“ a acestor teorii și nu le-ar considera doar ca pe o colecție de date necesare pentru înțelegerea realității subiective și obiective din care s-au născut și pe care, la rândul lor, o vor influența.

Ne-am abținut în mod deliberat să urmărim până la capăt implicațiile metodologice ale concepțiilor noastre despre sociologia cunoașterii. Ar trebui să fie limpede totuși că abordarea noastră este nepozitivistă, dacă prin pozitivism se înțelege o poziție filosofică care definește obiectul științelor sociale în așa fel încât „scoate în afara legii“ problemele lor cele mai importante. Cu toate acestea, nu subestimăm meritele „pozitivismului“, în înțelesul său larg, în redefinirea metodelor de cercetare empirică în științele sociale.

Sociologia cunoașterii înțelege realitatea umană ca fiind o realitate construită social. Întrucât alcătuirea realității a constituit dintotdeauna o problemă centrală a filosofiei, această accepție are anumite implicații filosofice. Deoarece acestei probleme, cu toate întrebările pe care ea le implică, i s-a acordat o mare atenție – până în punctul la care ea aproape că s-a banalizat în filosofia contemporană – sociologul se poate găsi, poate chiar spre surprinderea lui, în poziția de moștenitor al unor întrebări filosofice pe care filosofii de profesie nu mai sunt interesați să le abordeze. În diferite secțiuni ale acestui tratat, îndeosebi în cele privind analiza bazelor cunoașterii în viața cotidiană ca și în discuția despre obiectivare și instituționalizare în raport cu bazele biologice ale existenței umane, am oferit câteva sugestii despre contribuțiile pe care gândirea orientată sociologic le-ar putea aduce antropologiei filosofice.

Rezumând, viziunea noastră despre sociologia cunoașterii implică o concepție specifică despre sociologie în general. Ea *nu implică* faptul că sociologia nu ar fi o știință sau că metodele sale ar trebui să fie altfel decât empirice sau că nu poate fi „liberă de valoare“. Ea *implică* însă faptul că sociologia își găsește locul său în compania științelor

care se ocupă de om *ca* om, că este deci, în acest sens special, o disciplină umanistă. O consecință importantă a acestei concepții este că sociologia trebuie să continue să converseze permanent atât cu istoria, cât și cu filosofia, riscând altminteri să-și piardă propriul obiect de cercetare. Acest obiect este societatea ca parte a lumii umane, făcută de oameni, locuită de oameni și care, la rândul ei, formează oameni, toate acestea într-un proces istoric în permanentă derulare. Faptul că sociologia umanistă ne provoacă mereu mirarea în legătură cu acest fenomen uimitor nu este fructul său cel mai neînsemnat.

Cuprins

Titlurile Editurii ART



cărţi cardinale

Texte fundamentale, indispensabile oricărei formaţii intelectuale împlinite

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*
Harold Bloom, *Canonul occidental*
Pierre Bourdieu, *Regulile artei*
Alain Touraine, *Lumea femeilor*
Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului. I. De la Renaştere la Secolul Luminilor*



ficţiune şi artilerie

Operele reprezentative ale autorilor români contemporani şi canonici

Gheorghe Crăciun, *Frumoasa fără corp*
Constantin Ţoiu, *Vrăjeli (de buzunar)*
Dumitru Ţepeneag, *Zadarnică e arta fugii*
Constantin Ţoiu, *Căderea în lume*
Vintilă Horia, *O femeie pentru Apocalips*
Gheorghe Crăciun, *Pupa russa*
Nicolae Breban, *Jiquidi*
Dumitru Ţepeneag, *La belle Roumaine*
Marin Sorescu, *Trei dinţi din faţă*
Augustin Buzura, *Orgolii*



desenul din covor

Colecţie dedicată prozei moderne şi contemporane

Alfred Jarry, *Superfemeia*
Alfred Jarry, *Suprabărbatul*

Alberto Moravia, *Cum să trăieşti cu o soţie necredincioasă*
Julien Green, *Leviathan*
Jiři Marek, *Unchiul meu Ulise*
Chloé Delaume, *Locuiesc în televizor*
Luigi Pirandello, *Exclusa*
Raymond Radiguet, *Bal la contele d'Orgel*
Alberto Moravia, *Indiferenţii*
Patrick McGrath, *Păienjenel*
Jacques Chessex, *Vampirul din Ropraz*
Malcolm Bradbury, *Omul Istoriei*
Enis Batur, *Mărul*
Alain Robbe-Grillet, *Un roman sentimental*
Almeida Faria, *Conchistadorul*
Gabriele d'Annunzio, *Poate că da, poate că nu*
Mia Couto, *Veranda cu frangipani*



laur

Colecţie destinată în exclusivitate autorilor laureaţi şi cărţilor premiate (Nobel, Goncourt, Cervantes, National Book Award, Goethe, Pulitzer etc.)

Carlos Fuentes, *Toate pisicile sunt negre*
Julien Gracq, *Ţărmul Syrtelor*
William Styron, *Alegerea Sofiei*
Ernst Jünger, *Albine de sticlă*
Jean Echenoz, *Eu plec*
Sergio Pitol, *Îmblânzirea divinei egrete*
Luigi Pirandello, *Şase personaje în căutarea unui autor şi alte piese*



demenul teoriei

Noi sinteze şi ipoteze despre lumea contemporană

Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*
Hans Magnus Enzensberger, *Cei care aduc groaza. Eseu despre perdantul radical*
André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*

Pascal Engel, Richard Rorty, *La ce bun adevărul?*
J. Hillis Miller, *Etica lecturii*
Arthur Schopenhauer, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*
Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pentru o literatură minoră*
François Furet, Ernst Nolte, *Fascism şi comunism*
Paul Ricœur, *Răul*
Jürgen Habermas, *Etica discursului şi problema adevărului*
Jean Baudrillard, *Cuvinte de acces*
Jean Bottéro, Marc-Alain Ouaknin, Joseph Moingt, *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*
Belinda Cannone, *Sentimentul de impostură*
Georg Simmel, *Despre secret şi societatea secretă*



echeanul înters

Mari scriitori şi jurnalele, memoriile şi scrisorile lor

Doamna de Sévigné, *Scrisorile «divinei marchize»*
William Styron, *Beznă vizibilă. Amintiri despre nebunie*
Jaroslav Seifert, *Toate frumuseţile lumii*
Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*
Mark Twain, *Autobiografie*
Aleida March, *Mărturisiri. Viaţa mea alături de Che*
Vincent van Gogh, *Dragă Theo*



art clasic

Cei mai importanţi autori ai literaturii universale cu operele lor reprezentative

Lev Tolstoi, *Război şi pace*
F.M. Dostoievski, *Eternul soţ. Dublul*
F.M. Dostoievski, *Umiliţi şi obidiţi*
F.M. Dostoievski, *Adolescentul*
Jaroslav HasŠek, *Serata abstinenţilor sau Distracţie americană*
J.W. von Goethe, *Suferinţele tânărului Werther*



crime
fiction

Cei mai mari inspectori şi detectivi dezleagă crime din toate colţurile lumii

Jiří Marek, *Panoptic de vechi întâmplări criminalistice*
Anthony Bloomfield, *Răzbunarea*
Max Aub, *Crime exemplare*
John Ball, *În arşiţa nopţii*

Colecţia
Revizitări

Analize şi sinteze critice care propun puncte
de vedere noi asupra unor autori consacraţi

Ilina Gregori, *Ştim noi cine a fost Eminescu? Fapte, enigme, ipoteze*
Petre Solomon, *Paul Celan. Dimensiunea românească*



dulapul
îndrăgostit

O colecţie stranie, paradoxală, nemaiîntâlnită

Desmond Morris, *Maimuţa goală*
Şerban Foarţă, *Micul Print*
Hippolyte Taine, *Viaţa şi opiniile filozofice ale unei pisici*
Ecclesiastul. Cântarea Cântărilor
Eluned Summers-Bremner, *O istorie culturală a insomniei*
Pierre Enckell, *Încă o zi infectă... sau 365 de motive de a nu te ridica din pat*

Grupul Editorial ART
Comenzi – carte prin poştă
C.P. 78, O.P. 32, cod 014810, sector 1, Bucureşti
tel.: (021) 224.01.30, 0744.300.870, 0721.213.576;
fax: (021) 224.32.87
Comenzi – online
www.editura-art.ro

Realizat la Imprimeria „Arta Grafică", Bucureşti.
www.artagrafica.eu

În colecția **Cărți cardinale** au apărut:

- Theodor W. Adorno, *Minima moralia*
- Harold Bloom, *Canonul occidental*
- Alain Touraine, *Lumea femeilor*
- Pierre Bourdieu, *Regulile artei*
- Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului, I. De la Renaștere la Secolul Luminilor*

În curs de apariție:

- Antoine Compagnon, *Antimodernii*
- Reinhart Koselleck, *Conceptele și istoriile lor*



cărți
cardinale

Construirea socială a realității a intrat de câteva decenii în *mainstream*-ul științelor sociale. Lucrarea oferă o perspectivă generală și sistematică asupra rolului pe care îl are cunoașterea în societatea umană, concentrându-se cu precădere asupra modului în care funcționează simțul comun în viața cotidiană. Teoria societății pe care ne-o propun cei doi mari autori este una a procesului dialectic dintre realitatea obiectivă și cea subiectivă. Contribuția lor la dezvoltarea unei teorii a instituțiilor, a legitimării și a socializării recomandă *Construirea socială a realității* drept o lucrare indispensabilă și pentru istorici, filozofi sau antropologi.

www.editura-art.ro





EDITURA
ART